کتاب ... قدس

اسم کتاب شرح هدایة الحکمه ر/۶

مصنف / مؤلف حسین میبدی

خطی / چاپی نسخ مختلف السطر

سال چاپ یا تحریر ۱۲۲۹ ق عدد اوراق ۱۴۳

جزء کتب حکمت شماره خصوصی ......

شماره عمومی ۱۱۶۰۰ شماره قبض ......

واقف حسن فرید حسنی تاریخ وقف شهریور/ ۵۴

طول ۲۱/۸ عرض ۱۶/۸ شماره صفحات ......

علم ان الله سبحانه قضى في خلقه قضائين مبرما ومعلقا والمعلق هو ما قدره الله تعالى في الازل معلقا بفعل ان فعل فلان فعل كذا لولا ذلك كان كذا وهذا من قبيل ما يتطرق اليه المحو والاثبات كما قال الله سبحانه يمحوا الله ما يشاء ويثبت واما القضاء المبرم فهو ما قدره في الازل من غير تعليق فهذا وقوعه بحيث لا يتغير ولا يتبدل وهذا لا يتطرق اليه المحو والاثبات كما قال سبحانه لا معقب لحكمه

معنى لا محالة

في حديث قيس ايقنت ان لا محالة حيث صار القوم صاروا اي لا حيلة ويجوز ان يكون من الحول القوة والحركة وهي مفعلة منهما واكثر ما تستعمل لا محالة بمعنى اليقين والحقيقة او بمعنى لا بد والميم زائدة نهاية الاثيرية

تحقيق شريف

قيل في تعريف الحكمة العملية بما يكون وجوده ما يبحث عنه فيها باختيارنا اي الاخلاق والاعمال الحاصلة بالملكات انما هي كسبية لا جبلية كما ذهب اليه المعلم الاول ومن تبعه اقول ولي فيه نظر لان من ذهب الى ان الاخلاق جبلية لا يعني بها انها حاصلة لا باختيار بل انها مثل الحرارة للنار بل مراده انها لازمة للذات المتخصصة بحيث لا يمكن للاختيار تغيرها ومنهم من حمل هذه العبارة على غير هذا المعنى وقال مرادهم انها جبلية كونها لا تتغير حين الانتقال الى عالم البقاء والثبات لا كلا ولا جزءا والمراد بكونها كسبية انها تتغير اما كلا واما جزءا وح لا اشكال فيه اصلا

فاتم عبد الوصي الهمداني

[illegible] الكيفية الكيفية [illegible] عبارة عن الحاجة الى الطعام [illegible] للطعام [illegible] والعين

[illegible] الشاهد والبرهان [illegible] شاهد [illegible] الشاهد [illegible] البرهان [illegible] هذا شاهد [illegible] الشهادة [illegible]

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فرید محسنی

الجهل ... خلاف العلم ... جاهل ... وقيل اجمعت الصحابة على ان كل ما عصى الله به فهو جهالة وكل من عصى الله فهو جاهل وقيل الجهالة اختيار
اللذة الفانية على اللذة الباقية قوله يحسبهم الجاهل اغنياء ... الجاهل بحالهم ... من التعفف ... على شئ ليس من خلقه فيغضبه
فان اتمه على من احوجه الى ذلك ... من العلم جهلا ... ما لا يحتاج اليه كالنجوم وعلوم الاوائل ... ما يحتاج اليه في دينه من علم القرآن والسنة
وفي الحديث خلق الله الجهل من البحر الاجاج ظلمانيا فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فلم يقبل فقال له استكبرت فلعنه ... وخلق الله العقل من نور
عرشه ... الجاهل البسيط هو الذي لا يعرف العلم ولا يدعيه والجاهل المركب هو الذي لا يعلم ويدعي ... وقد اجمع اهل الحكمة العلية ان
الجاهل المركب لا علاج له ... الحالة التي كانت ... ونحو ذلك ٥ مجمع البحرين

مدن ... تمدن ... مدائن ومدن
ومدن ومدن اتاها والنسبة الى المدينة النبي صلى الله عليه وآله مدني
والمدينة منصور ... وغيرها مديني للانسان مدني
والطائر ونحوه مديني ٥ قاموس

مدن الرجل بالمكان اقام به ومنه سمي المدينة وهي فعيلة من مدن وقيل مفعلة
من دان ... مدائن ... على القول باصالة الميم ... فعائل ... على القول
... ومدن بالتخفيف والتثقيل ...
الى المدينة النبي صلى الله عليه وآله قلت مدني والى مدينة منصور ... قلت مديني والى مدائن كسرى ...
مديني للفرق بين النسب لئلا تختلط قاله الجوهري ٥ مجمع البحرين

مدون ... بمدينة ... ومدن بضمتين والسكون جماعة
وقيل انه مفعلة من دين اي ملكت ... المعائش كالمعايش ... مصائب ... فعيلة
من مدن بالمكان اقام ... من قولك دين اي ملك ... معائش ٥ صحاح اللغة للجوهري

قال الشيخ البهائي ... احد عشر حكيما منهم ... العلوم ... الحكمة ... ابرخس ... بطلميوس ... المجسطي وبقراط
وجالينوس ... الطب وارشميدس واقليدس ... في الرياضي ... وارسطاليس في الطبيعي والمنطق وسقراط ...
في الاخلاق ٥

عذار بالكسر ... ريش ... رخسار ... روى
عذر ... بالكسر ... يقال عذرت
الفرس بالعذار اي شددت عذاره ...
العذار ... صحاح اللغة

قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا اي يعطي الله الحكمة اي العلم ... وقيل الحكمة القرآن والفقه
وقرئ ومن يؤت الحكمة بكسر التاء اي ومن يؤته الله الحكمة ... خيرا كثيرا ... والحكمة العلم الذي يمنع الانسان
عن فعل القبيح مستعار من حكمة اللجام وهي ما احاط بحنك الدابة ... والحكمة ... ومنه سميت حكمة لانها
مانعة من الجهل ... ومن يؤت الحكمة وفي الحديث ... الحكمة ... طاعة الله ومعرفة الامام ...
بالحكمة والموعظة الحسنة قيل الحكمة اي بالنبوة ... والموعظة الحسنة القرآن ... الكتاب والحكمة ... الفقه
والمعرفة قوله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة قال ... الفهم والعقل ... صاحب حكمة ... علم
الشريعة وفي حديث اولياء الله نطقوا فكان نطقهم حكمة ... باصلاح امور الآخرة ... المعارف ...
لا الدنيا وفي حديث الحق تعالى ليس كل كلام الحكيم ... انما اتقبل هواه وهمه فان كان هواه وهمه في رضاي جعلت همه
تقديسا وتسبيحا ... كانه ... الموعظة ... العامل ... والحكمة البالغة ...
الاعمال بالنيات ... من الشعر لحكمة اي كلاما نافعا يمنع من الجهل والسفه ... كالمواعظ والامثال ...
العلم والفقه والقضاء بالعدل ... حكم ... الحكيم ... ومن اسمائه تعالى الحكيم
وهو القاضي فالحكيم فعيل بمعنى فاعل او هو الذي يحكم الاشياء ويتقنها فهو فعيل بمعنى مفعل ... والحكمة ... معرفة
افضل الاشياء بافضل العلوم ... دقائق الصناعات ويتقنها حكيم وفي الحديث ادع الله ان يملأ قلبي
علما وحكما اي حكمة ... والحكمة العملية ما له تعلق بالعمل كالطب ... والحكمة
العلمية ما لا تعلق بالعمل ... الثانية ... العقل ... النفس ... الصورة والجسم والعرض
والمادة وفي الحديث ... حكمة ... ملك ... فاذا تكبر قال له اتضع ... تواضع قال له ارتفع
فلا يزال اصغر الناس في نفسه وارفع الناس في اعين الناس والحكمة حديدة في اللجام تكون على انف الفرس ...
وما كانت الحكمة تاخذ بفم الدابة ... الحكمة الدابة وفي الكلمة
الحكمة ... الحكيم قيل ... بالكلمة ... المفيدة وبالحكمة التي حكمت ... بالعلم والعقل ...
الاخلاق ... الكلمة الحكمة ... الحكيم فانه اهلها
... صاحبها ... الذي ... ٥ مجمع البحرين

حنك ... زير زنخ ...
حنك كام ...
صحاح اللغة

شرح هداية قاضي مير حسين ميبذي

بسم الله الرحمن الرحيم وعليك اعتمادي يا كريم

الهداية امر من لدنه وكل شيء يعود اليه وله الحمد على ما انعم علينا سوابق النعم ولواحقها ما له الينا
حقايق الحكم قد فاز بها في الصلوة على جميع الانبياء والاولياء خصوصا على نبينا محمد درجات اعدها له
في رسالته وعلى اله الواصلين واصحابه الكاملين **وبعد** فيقول المعتصم بلطفه الابدي حسين
ابن معين الدين الميبدي اصلح الله تعالى حاله ونور باله لما رايت اكثر اعيان هذا النوع الانساني
بالارتقاء الى اعلام الفطنة والاهتداء الى قمام الحكمة اذ بها يصل الناظر في حقايق الاشياء بحول
ومن يوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فشمرت عن ساق الجد لتحصيلها باحثا عن اجمالها وتفصيلها اخذا
لها عن جم كثير من العلماء وجم غفير من الحكماء ابدا مدة حلالها مخالطا لهم ورمت مغيا بامر التحصيل
على اكثر كتبها ارقاما كثيرة تعد الناظرين فيه بصيرة ومنها الهداية للمحقق الكامل المدقق الفاضل اثير
الدين مفضل بن عمر الابهري قدس سره فما التمس مني بعض المريدين الى المشتغلين بها شرا اذ في
ان اجعل لهم من الارقام المتعلقة بها تاجا فابين ما يليق بها وبحث عنها تعديلا وحجاجا فكنت بعد
ذلك [illegible] العوايق واخراج همم [illegible] بلاطم العلايق وامواج غموم ما تكدر به الالتماس وزاد في الاقتباس حتى قبست
فرقت على ما اتفق مشتملة [illegible] والمرجو من الطالبين بطريق الارشاد والشادين لرحيق السداد
ان ينظروا فيه بعين العناية فاذا وجدوا [illegible] يعرضوا عن التعريض الاعتراض بالجدل والعناد وما ابرئ نفسي ان [illegible]

ان الانسان نسيا وقلنسيا على ان لا يسع المجال التحقيق الصواب في كل باب وهذا اول ما صنفته في
عنفوان الشباب وصلة استعانة لفتح ابواب الهداية وعليه التوكل في البداية والنهاية **اعلم**
ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتلك الاعيان
اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا اولا فالعلم باحوال الاول من حيث
انه يؤدي الى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية وكل منهما
ثلاثة اقسام اما العملية فلانها اما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد والمولود
والمالك والمملوك ويسمى تدبير المنزل واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ويسمى السياسة
المدنية واما النظرية فلانها اما علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة كالاله تعالى
وهو العلم الاعلى ويسمى بالالهي والفلسفة الاولى والعلم الكلي وما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه ما قبل الطبيعة
ايضا لكنه نادر جدا واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي دون التعقل كالكرة وهو العلم
الاوسط ويسمى بالرياضي والتعليمي واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي والتعقل كالانسان
وهو العلم الادنى ويسمى بالطبيعي وجعل بعضهم ما لا يفتقر الى المادة اصلا قسمين ما لا يقارنها مطلقا
كالاله تعالى والعقول وما يقارنها لكن لا على وجه الافتقار كالوحدة والكثرة وساير الامور العامة
فسمى العلم باحوال الاول الهيا والعلم باحوال الثاني علما كليا وفلسفة اولى واختلفوا في المنطق
من كونه اولا من فسرها بخروج النفس الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل جعله منها بل جعل العمل
ايضا منها وكذا من [illegible] تلك الاعيان في تعريفها جعله من اقسام الحكمة النظرية اذ لا بحث فيه
الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا واما من فسرها بما ذكرنا
وهو المشهور بينهم لم يعده منها لان موضوعه وهو المعقولات الثانية ليس من اعيان الموجودات
الماخوذة في تعريفها وتحقيقا لفعل هذا الا يكون العلم باحوال الامور العامة منها الا انها
غير موجودة في الخارج على ما بينه المحققون واجيب عنه بان الامور العامة هنا [illegible]

بل محمولات تثبت للاعيان فان قولنا الوجود زايد في الممكن في قوة قولنا
الممكن موجود بوجود زايد والمص رتب كتابه على ثلثة اقسام الاول في المنطق
لانه آلة لتحصيل جميع العلوم والثاني في الطبيعي والثالث في الالهي بالمعنى الاعم
ولم يشتد احتياج الى الطبيعي فلهذا اخره عنه قيل اعرض عن الحكمة الرياضية
لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوث عنها في
الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان الشريعة المصطفوية قد قضت
الوطر عنها بالكمال على وجه واتم تفصيل وفيه بحث لانه ان اراد بالامور الموهومة
ما لا يكون موجودا في نفس الامر ويخترعه الوهم فلا نم ابتناء الرياضي
عليها اذ لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان
لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض بينهما دايرة عظيمة في حاق الوسط
ويكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبيها دواير صغار
مرايية لها يكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطوءا متفاوتا جدا فما هو
اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة فهذه واشالها وان لم يكن
موجودة في الخارج الا انها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس
الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست مما يخترعه الوهم كانياب الاغوال
وان اراد بها ما لا يكون موجودا في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر فلا نم
ان الابتناء عليها يصلح علة للاعراض كيف وبضبطها احوال الحركات من
السرعة والبطوء على الوجه المحسوس والمرصود بالالات وينكشف بها
احوال احكام الافلاك والارض وما فيها من دقايق الحكم وعجايب الفطرة
بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قايلا ربنا ما خلقت هذا

باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ومعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر
انه موجود في نفسه فالامر هو الشيء ومحصله ان وجوده ليس متعلقا
بفرض فارض واعتبار معتبر مثل الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار
متحققة في حد ذاتها سواء وجد فارض او لم يوجد اصلا وسواء فرضها او لم
يفرضها قطعا ونفس الامر اعم من الخارج مطلقا فكل موجود في الخارج يكون
موجودا في نفس الامر بلا عكس كلي ومن الذهن من وجه لامكان ملاحظة الكواذب
كزوجية الخمسة موجودة في الذهن لا في نفس الامر ومثلها يسمى ذهنيا فرضيا
وزوجية الاربعة موجودة فيهما ومثلها يسمى ذهنيا حقيقيا ولما انبعث عنا
النسيان على القسم الاول لما كان مشهورا وما كان لم يكن شيئا مذكورا
فاقتصرت على شرح القسمين الاخرين معرضا في اكثر المباحث عما يرد على
الشارحين ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

القسم الثاني في الطبيعيات قيل اي في مباحث الاجسام الطبيعية اقول
الاولى ان تفسر بمباحث الحكمة الطبيعية ولعلك تقول مباحث الاجسام
الطبيعية هي بعينها مباحث الحكمة الطبيعية لان الجسم الطبيعي موضوعها
فالمآل واحد فما وجه اولوية ما ذكرت فاقول لا نم ان المآل واحد فان موضوع
الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون لا مطلقا
فليست مباحث الاجسام الطبيعية مطلقا هي مباحث الحكمة الطبيعية
بل من الحيثية المذكورة ولا دلالة للفظ الطبيعيات على تلك الحيثية وان
سلمناه فلا شك ان مقصود المص بيان ان القسم الثاني في الطبيعية
واذا امكن حمل كلامه على مقصوده من غير تكلف فحمله عليها اولى من حمله

على ما يؤل اليه وايضا يجب حمل الالهيات فيما ياتى من قوله القسم الثالث فى الالهيات على مباحث الحكمة الالهية قطعا فحمل الطبيعيات التى هى نظيرها على ما ذكرناه اولى ليطابق النظيران وذكر وان الجسم الطبيعى هو جوهر قابل للانقسام فى الجهات الثلث واقول فيه نظر لانهم ان ارادوا القابل بالذات للانقسام فلا يصدق هذا التعريف على شىء لان القابل بالذات للانقسام فى الجهات الثلث منحصر فى الجسم التعليمى اى الكم القائم بالجسم الطبيعى الساري فيه فى الجهات الثلث وقد صرحوا بذلك وان ارادوا القابل فى الجملة يصدق التعريف على كل من الهيولى والصورة ايضا وهو مرتب على ثلثة فنون لان الاجسام منحصرة فى الفلكيات والعنصريات والبحث اما عن احوال عامة لهما او خاصة باحديهما

الفن الاول

فيما يعم الاجسام اى الطبيعية وهى المتبادرة عند الاطلاق الى الفهم والاكثر هم على ان اطلاق الجسم على الطبيعى والتعليمى بالاشتراك اللفظى وتحقيقه ان الجسم هو قابل للابعاد الثلثة فان كان جوهرا فطبيعى وان كان عرضا فتعليمى وهو مشتمل على عشرة فصول

فصل فى ابطال الجزء الذى لا يتجزى

ويقال له الجوهر الفرد ايضا وهو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة قطعا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا فان قلت لا حاجة الى اقامة الدليل على بطلان هذا الامر لا يتصور شىء لا يمكن للعقل فرض قسمته غاية ما فى الباب ان يكون المفروض محالا قلت المراد من انه لا يقبل القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لا انه لا يقدر على تقدير قسمته ولا شك انه صالح للنزاع لانا لو فرضنا جزءا بين جزئين فلا يخلو اما ان يكون الوسط

مانعا من تلاقي الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا
لكانت الاجزاء متداخلة وتداخل الجواهر اي دخول بعضها في حيز بعض اخر بحيث
يتحدان في الوضع والحجم مح بالبديهة وايض فلا يكون وسط وطرف وقد
فرضنا الوسط او الحجم هف فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فما به يلاقي الوسط
احد الطرفين غير ما به يلاقي الطرف الاخر فينقسم لا محالة لا يقال هذا
يستلزم ان يكون له نهايتان ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم
في ذاته نهايتان هما عرضان حالان فيه لانا نقول ان كانت النهايتان
حالتين في محل واحد بحسب الاشارة فيكون الاشارة الى احديهما عين
الاشارة الى الاخرى فيلزم تلاقي الطرفين وان كانتا حالتين في محلين
متمايزين بحسب الاشارة فيلزم الانقسام ولو وهما اذ يمكن ح ان يتوهم
فيه شيء دون شيء كما تشهد به البديهة ولانا لو فرضنا جزءا على ملتقى جزئين
فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او يلاقي مجموعهما او من كل واحد منهما
شيئا واحدا منهما وبعضا من الاخر والاول مح والا لم يكن على الملتقى فتعين
احد القسمين الاخرين بل احد الاقسام الاخر فيلزم الانقسام اي انقسام ما على
الملتقى والكل او ما على الملتقى واحد الطرفين لا مح وينبغي ان يعلم ان هذين
الدليلين يدلان على بطلان تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وتحريرهما
بان يق لو امكن تركب الجسم منها لامكن وقوع جزء بين جزئين او على ملتقيهما
والتالي باطل لما فصل فكذا المقدم ولا دلالة لهما على بطلان وجود
الجزء في نفسه اذ ليس لنا ان نقول لو امكن وجود الجزء في نفسه لامكن وقوع
جزء بين جزئين او على ملتقاهما لاحتمال ان تقتضي نوعه الانحصار في فرد

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
حسین فرید محسنی

فعلى هذا ناسب ان يقال فى صدر البحث فصل فى ابطال تركب الجسم من الاجزاء التى لا يتجزى اقول يمكن اقامة الدليلين على بطلان وجود الجزء فى نفسه بان يفرض الجزء بين الجسمين او على ملتقى هما كما لا يخفى على ذوى الافهام

فصل فى اثبات الهيولى ولا حاجة الى اثبات الصورة الجسمية لانها هى الجوهر الممتد فى الجهات الثلث ووجودها معلوم بالضرورة كل جسم من حيث هو جسم فهو مركب من جزئين اى جوهرين يحل احدهما فى الاخر وانما قلنا من حيث هو جسم لانهم يثبتون له من حيث هو نوع من انواع الجسم جزء اخر حالا مع الصورة الجسمية فى الهيولى ويسمى صورة نوعية وسيجيء بيانها وقد يق الحلول اختصاص شيء بشيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر واعترض عليه بثلثة وجوه الاول انه لا يصدق على حلول اعراض المجردات فيها لانها لا يشار اليها اشارة حسية ولا اشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضه فان العقل يميز كلا منهما عن صاحبه بلا اتحاد فى الاشارة العقلية بخلاف اشارة الحسية فانها تنتهى الى الحال والمحل الحسيين معا الثانى انه لا يصدق على حلول الاطراف فى محالها كحلول النقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم لان الاشارة الى الطرف غير الاشارة الى ذى الطرف الثالث انه يلزم منه ان يكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالا بعضها فى بعض وليس كذلك ويمكن ان يجاب عن الثانى بما ذكره بعض المحققين من ان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذى هى طرفه فان الاشارة الى الخط لا يجب ان يكون منطبقة عليه بل الاشارة اليه قد يكون

امتدادا خطيا موهوما اخذا من المشير منتهيا الى النقطة منه فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو النقطة المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على تلك النقطة من المشار اليه وقد يكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذى هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه على المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة الى النقطة قصدا والى الخط تبعا والثانيه بالعكس وكذا الاشارة الى السطح قد يكون امتدادا خطيا منتهيا الى نقطة منه فتكون اشارة الى تلك النقطة قصدا والى السطح والخط تبعا وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق طرفه على خط من المشار اليه فيكون ذلك الخط مشارا اليه قصدا وبالذات والنقطة والسطح تبعا وبالعرض وقد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذى هو طرفه على السطح المشار اليه فيكون السطح مشارا اليه قصدا والخط والنقطة تبعا وكذا الاشارة الى الجسم اما امتداد خطى منته الى نقطة منه او امتداد سطحى ينطبق الخط الذى هو طرفه على خط من ذلك الجسم او امتداد جسمى ينطبق السطح الذى هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه او ينفذ من اقطار المشار اليه بحيث ينطبق قطعة منه على الجسم المشار اليه انطباقا وهميا والحال فى تعلق الاشارة قصدا وتبعا على قياس ما عرفت ثم انك اذا فتشت حالك فى الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب فى الاشارة اليها هو الامتداد الخطى ولذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطى موهوم اخذا من المشير منته الى المشار اليه اقول يمكن ان يتكلف ويجاب عن الثالث بان يعمم الاتحاد فى الاشارة لا يكفى لحصول الحلول بل لا بد من الاختصاص وهو منتف

فيه معنى الاختصاص في تعريف الحلول

في الاطراف المتداخلة اذ المراد بالاختصاص المذكور هيهنا ان لا يمكن تحقق
هذا التشخص الشيء بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما في العرض بالنسبة الى
موضوعه وقيل معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون حاصلا فيه بحيث يتحد الاشارتان
اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض في الاجسام او تقديرا كحلول العلوم في المجردات
واقول فيه نظر لانهم صرحوا بان الحال منحصر في الصورة والعرض والمحل في المادة و
الموضوع فلا يكون حصول الجسم في المكان حلولا عندهم بل صرح بعضهم به وههنا
التعريف صادق عليه اما اذا كان المكان هو البعد المجرد عن المادة فظاهر واما
اذا كان السطح الظاهر الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
فلان الاشارة الى الجسم المحوي اشارة الى سطحه وبالعكس والاشارة الى
سطحه اشارة الى السطح الذي هو مكانه لانطباقه عليه وبالعكس فيكون
الاشارة الى كل من المكان والمتمكن اشارة الى الاخر وقد يفهم من ظاهر كلام
المص في الهيات ان حلول شيء في شيء ان يكون مختصا به ساريا فيه ويرد عليه انه
لا يصدق على حلول الاطراف في محالها فان النقطة مثلا غير سارية في الخط وايضا
الاضافات مثل الابوة والنبوة حالة في محالها وليست سارية فيها اذ لا يمكن ان
يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة وتحقيق الحلول هو الاختصاص الناعت
اي التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين نعتا للاخر والاخر منعوتا به و
الاول اعني النعت حالا والثاني محلا كالتعلق بين البياض والجسم المقتضى
لكون البياض نعتا وكون الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض ويرجع هذا
الى ما قيل من ان الحلول اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول نعتا
والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص

تعريف الثاني للحلول

تعريف الثالث

تعريف الرابع للحلول

في تفسير الاختصاص على الصحيح

البياض

قال في القاموس الهيولى ... عن ابن القطاع القطن وشبه الاوائل طينة العالم به اذ هو في اصطلاحهم موصوف بما يصف به اهل التوحيد الله تعالى انه موجود بلا كمية وكيفية ولم يقترن به شيء من سمات الحدث ثم حلت به الصنعة واعترضت به الاعراض فحدث منه العالم انتهى في مادة هول محمد حسن عفي عنه

7

البياض بالجسم لا الجسم بالمكان اقول ههنا بحث لان بين الفلك وكوكبه والجسم ومكانه تعلقا خاصا مصححا لان يق فلك مكوكب وجسم متمكن كما ان بين البياض والجسم تعلقا خاصا مصححا لان يق جسم ابيض مع ان الكوكب غير حال في الفلك والمكان في الجسم قطعا وانت تعلم انه اذا حمل الاختصاص على ما بيناه لا يرد عليه ذلك لكنهم يكتفون لاثبات حلول شيء في اخر بمجرد التعلق الناعت كما سيجيء ويسمى المحل الهيولى الاولى والمادة وانما قيد الهيولى بالاولى لانها قد يطلق على الجسم الذي تركب منه جسم اخر كقطع الخشب التي تركب منها السرير ويسمى بالهيولى الثانية والحال الصورة الجسمية ~~ويسمى هيولى ثانية~~ فان قلت انهم عدوا مباحث الهيولى والصورة من الالهي فلم ذكرها المص ههنا قلت لانه سلك في التعليم مسلك المعلم الاول وقدم الطبيعي على الالهي كما مر وكان موضوع الطبيعي الجسم الطبيعي المتالف عن الهيولى والصورة فاورد تلك المباحث ههنا لتحقيق ماهية الموضوع وتوضيحها وانما قدم ابطال الجزء عليها لتوقفها عليه وذكر صاحب المحاكمات لترجيه ان تلك المباحث من الالهي ان الاحوال المذكورة فيها لا يحتاج الى المادة في الوجود فان البحث هناك اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما ولكل من ذلك غني عن المادة اقول هذا الكلام مبني على ان الالهي علم باحوال اشياء لا يفتقر تلك الاحوال في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة والظاهر من عبارة اكثرهم انه علم باحوال الاشياء التي لا يحتاج تلك الاشياء في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة فتوجيهه ح انه يق لا شبهة في ان الهيولى لا يفتقر فيهما اليها ولا في ان الصورة لا يفتقر

اليها في التعقل واما ان الصورة لا نفتقر اليها في الوجود الخارجي فلما بينه
من ان الهيولى مفتقرة الى الصورة في الوجود والبقاء والصورة مفتقرة
الى الهيولى في التشكل دون الوجود لئلا يلزم الدور وبرهان ان بعض
الاجسام القابلة للانقسام مثل الماء والنار يجب ان يكون في نفسه
متصلا واحدا كما هو عند الحس والا فان لم يكن اجزاؤها اجساما لزم
الذي لا يتجزى او الخط الجوهري وهو جوهر لا يقبل القسمة الا في جهة
واحدة او السطح الجوهري وهو جوهر لا يقبل القسمة الا في جهتين
واستحالة وجودهما بمثل ما مر في نفي الجزء وسيورده المص وان كانت
اجزاؤها اجساما ننقل الكلام اليها ولا بد ان ينتهي الى جسم لا مفصل فيه
بالفعل والا لزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو مح لانه يستلزم
ان يكون الجسم المركب منها غير متناهي المقدار ولا يتوهم ان هذا القول مناف لما صرحوا
به من ان الجسم قابل للانقسام الى غير النهاية اذ ليس معنى كلامهم انه يمكن
ان تخرج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه لا ينتهي
في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده وذلك على
قياس ما قال المتكلمون من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان
وجود ما لا يتناهى في الخارج مح مطلقا عندهم فليس معناه الا ان تاثير
القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير
القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فلما
لا يصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه وههنا بحث اذ لا يلزم من هذا
الدليل ان شيئا من هذه الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون متصلا

فقد

قال الفارابي في تعليقاته هوية الشيء وعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته
ووجوده المنفرد له كله واحد وقوله انه هو اشارة الى هويته وخصوصيته
ووجوده المنفرد الذي لا يقع فيه اشتراك ... ٨

في نفسه بل غاية ما يلزم منه انه يجب انتهائها الى اجسام لا مفصل فيها بالفعل فيجوز ان يكون هذه
الاجسام المتصلة التي ينتهي اليها الاجسام القابلة للانفكاك غير قابلة للانفكاك وكيف لا
وقد قال ذيمقراطيس ان مبادي الاجسام اجسام صغار صلبة لا يقبل الانفكاك وان كانت قابلة
للقسمة الوهمية فلا بد لاثبات المدعى من نفي هذا الكلام ودونه خرط القتاد وقيل الظاهر
اسقاط لفظ بعض من المتن اذ لا يظهر له وجه ظاهر فانك تعلم ان اللازم من الدليل المذكور
هو وجوب انتهاء الاجسام القابلة للانفكاك الى اجسام متصلة فان تم ان هذه الاجسام
المتصلة قابلة للانفكاك ثبت ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك لا كلها متصل واحد
ولزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها لان ذلك المتصل انما يبطل اتصاله عند قبوله
فذلك الجسم المتصل قابل للانفصال اي يطرء عليه الانفصال فالقابل للانفصال له حقيقة
اما ان يكون هو المقدار اي الجسم التعليمي او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى اخر لا سبيل الى الاول والثاني
والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة لان الاتصال لازم للمقدار والصورة
فانه اذا اورد الانفصال انعدمت هويتها وحدثت هويتان اخريان والقابل وما يلزمه يجب وجوده
مع المقبول لان امكان المقبول وجوديا او عدم ملكة والانفصال كذلك لان المراد منه ما حدوث
هويتين او عدم الاتصال عما من شانه فتعين ان يكون القابل معنى اخر هو المعنى من الهيولى
لا يخفى عليك انه لا اشعار في هذا الكلام بان الهيولى جوهر محل للصورة وما تقرر بجامع
ما ذكره بعض المحققين من ان الجوهر الوحداني المتصل في حد ذاته اذا كان قابلا لان يكون
تفريق الجسم المتصل اعداما للجسمية الكلية وايجاد الجسمين اخريين وذلك لان الجسم المتصل
في حد ذاته اذا كان ذراعين مثلا فاذا طرء عليه الانفصال وحصل هناك جسمان كل واحد منهما
ذراع فح لا يكون ذلك المتصل الوحداني الذي كان ذراعين بلا مفصل باقيا بذاته ضرورة
ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته هف

فقد عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد متصلان اخران من كتم العدم فلا بد هناك من شيء اخر
مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين
لان لا يكون التفريق اعداما بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقي بعينه مصحوبا الا ترى القسمين
بذلك الجسم المقسوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصلين منفصلا
متعددا لكن ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا ولا
متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذاته قابل لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون
واحدا بحلوله ومتعددا بتعدده ومتصلا مع كونه متصلا واحدا او منفصلا مع تعدده
وانفصال بعضه عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد
متصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به ناعتا له فيكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا فهذا الجوهر الذي هو محل
الجوهر المتصل في حد ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وهذا الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية
والجسم المطلق مركب منهما اقول فيه بحث اذ لا بد لبيان حلول الصورة الجسمية في الهيولى من اثبات
ان الصورة نفسها نعت للهيولى كان البياض نعت للجسم ولا يجدي ما ذكره نفعا
من ان الصورة واسطة لاتصاف الهيولى بالوحدة والكثرة والاتصال والانفصال فلا يلزم
ان يكون الجسم حالا في العرض القائم به لان الجسم واسطة لاتصاف ذلك العرض بالتحيز
بالعرض يمكن ان يجاب بان حلول العرض في شيء يقتضي ان يكون الاول بعينه نعتا للثاني
وحلول الجوهر في الشيء يقتضي ان يكون جميع النعوت الثابتة للاول بالذات نعوتا للثاني
والعرض والجسم ليس واسطة لاتصاف العرض بجميع نعوته وقوام الاختصاص الناعت يشمل
القسمين واعلم ان ما ذكرناه هو مذهب المشائين كارسطو وشيعته ابي نصر وابي علي واما
الاشراقيين كافلاطون والشيخ المقتول فذهبوا الى ان الجوهر الواحد المتصل في حد ذاته

فيه الفرق بين حلول العرض في شي وحلول الجوهر في الشي

قائم

قائم بذاته غير حال في شيء اخر لكونه متحيزا بذاته وهو الجسم المطلق وهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب
فيه بحسب الخارج اصلا وقابل للطريان الاتصال والانفصال مع بقائه في الحالين في ذاته
وهو من حيث جوهر في ذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصورة النوعية التي للانواع
الجسمية يسمى هيولى واذا ثبت ان ذلك الجسم مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون
الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية
اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل او لم تكن والاول محال والا لاستحال حلولها في المحل المستلزم
لافتقارها اليه لان الغني بذاته عن الشيء استحال حلوله فيه فتعين افتقارها بذاتها الى المحل
وفيه نظر لانه لا يلزم على تقدير عدم الغنى الذاتي الافتقار الذاتي لاحتمال ان لا يكون الشيء
غنيا لذاته من المحل ولا محتاجا لذاته اليه بل يعرض لكل منهما عن علة وقال شارح المواقف
لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل
او لا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته لكان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى
عدم الحاجة اقول فيه بحث لانه ان اراد من المستغني عن المحل في حد ذاته ما يكون ذاته علة
لعدم احتياجه الى المحل فالشرطية ممنوعة لجواز ان لا يكون الشيء علة للاحتياج ولا لعدمه
وان اراد منه ما لا يكون ذاته علة لاحتياجه الى المحل سواء كان علة لعدم احتياجه اليه
او لا فلا يتم استحالة حلول الصورة في الهيولى على تقدير غنى الذاتي لاحتمال ان يكون غير
الصورة علة للاحتياج فكل جسم مركب من الهيولى والصورة هذا الحكم موقوف على اثبات
ان الصورة الجسمية ماهية نوعية اذ يحتمل ان يكون جنسا او عرضا عاما وح يجوز اختلاف
مقتضاها في افرادها واستدل الشيخ في الشفا على ذلك بان جسمية اذا خالفت جسمية
اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها
طبيعة عنصرية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر واحد

في الخارج والطبيعة الفلكية مثلاً موجود اخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج
الى الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار مثلاً فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج
ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطاً او سطحاً مثلاً ولذا ما كان اختلافه بالخارجيات
دون الفصول كان طبيعة نوعية وفيه نظر لجواز ان يكون جسمية الفلك المنضمة في
الخارج الى الطبيعة الفلكية مخالفة في الحقيقة الجسمية العناصر المنضمة في الخارج
الى الطبيعة العنصرية ويكون مطلق الجسمية عرضاً عاماً او طبيعة جنسية مشتركة
بين الجسميات المتخالفة الحقائق وانحصار ما به التخالف بين الجسمين في تلك الامور الخارجية
فقط المنضافة اليها بحسب الخارج ممنوع لا بد له من الدليل يقال هب ان الجسمية طبيعة
نوعية لكن لا نم وجوب تساوي افرادها في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت
محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة
النوعية مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول كما جاز اختلاف
مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية
بحسب اختلاف التشخصات ويجاب بانا نعلم بالضرورة ان الحاجة الى المادة ليس من جهة
هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهي مشتركة فلما لم يكن للهذية
دخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة الى المادة لا بعضها الا لذاتها فتامل **وصل**
في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لا يخفى عليك ان هذا المقصد مقصداً لفصل السابق
متحدان في المآل لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية في
المقدار او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام ارادها الابعاد ولا يخرج عن بعد
كلها متناهية والا لامكن ان يخرج من مبدء واحد امتدادان على نسق واحد كساقي مثلث وكلما كان
ثلث وكلما كان عظم كان البعد بينها ازيد فلو امتد الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير

متناهية

حصل

قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في تعليقاته
[illegible] كل شيء يكون بالفعل يسمى صورة
ولذلك سميت الصور الجسمانية صورة
لانها يقيم الاجسام بالفعل انتهى [illegible]

متناهية مع كونه محصوراً بين حاصرين هف اعترض عليه الشيخ في الشفاء بانا لا نم
انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه غاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية
لكن ليس يلزم منه ان يكون هناك بعد ما الى غير النهاية بل كل بعد يفرض فيمكن ان يزيد على بعد
تحته متناه الا بقدر متناه فالزائد على المتناهي بقدر متناه لا بد ان يكون متناهياً
وهنا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة في النظام الغير المتناهي
عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد وقيل ان شئت فرضت الانفراج
بقدر الامتداد فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين لزوماً لا سترة فيه
وفيه نظر اذ المحال انما نشأ من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد وعدمه
فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل
بينهما انما يصل بين النقطتين كيف لا وقد يكون كل منهما محصوراً بين الاخيرين
وذلك الخط الواصل وقيل لا يتضح هذه المقدمة حق الاتضاح بحيث يندفع
عنها المنع المذكور الا بتمهيد مقدمات الاولى ان الخطين الممتدين من مبدأ واحد
الى غير النهاية يمكن ان يفرض بينهما ابعاد غير متناهية بحسب العدد متزائدة
بقدر واحد مثلاً لو امتدا من مبدأ واحد مثلاً نقطة ا خطان مستقيمان غير
متناهيين لامكن ان يفرض مثلاً على الخطين نقطتين متساويتي البعد
عن نقطة ا كنقطتي ب ج بحيث لو وصلنا بينهما بخط ب ج لكان متساوياً
لكل من خطي اب اج حتى يكون اب ج مثلاً متساوي الاضلاع ولنفرض ان
كلاً من الاضلاع ذراع وان نفرض عليهما نقطتين اخريين متساويي البعد
عن نقطتي ب ج كنقطتي د ه بحيث يكون بعدهما عن ب ج كبعد ب ج عن ا
او يكون كل من اد اه ذراعين حتى لو وصلنا بين نقطتي د ه بخط د ه لكان

من مراتبه

منها انهما يتناهيان بينك النقطتين ح

كل ضلع من مثلث اده ذراعين وان نفرض عليهما نقطتين اخريين ونصل
بينهما بخط و ز على الوجه المذكور كنقطتي و ز ونصل بينهما بخط و ز حتى يكون
كل من اضلاع او ز ثلثة اذرع ثم نفرض ح ط ثم ى ك ثم ل م ثم ن س
ونصل بينهما بخطوط ح ط ى ك ل م ن س على المذكور وهكذا الى غير
النهاية ولنسم خط ب ج البعد الاصل والتي بعده اعني د ه البعد الاول
و ز البعد الثاني و ح ط البعد الثالث وعلى هذا الترتيب الثانية
ان كلا من تلك الابعاد مشتمل على البعد الذي قبله وعلى زيادة مثلا
البعد الاول اعني د ه مشتمل على البعد الذي هو الاصل اعني ب ج و زيادة
ذراع والبعد الثاني اعني و ز مشتمل على د ه و زيادة ذراع وهكذا الى
غير النهاية فكل بعد من الابعاد المفروضة فوق البعد الاصل مشتمل عليه
وعلى زيادة غير متناهية بعدد الابعاد الغير المتناهية التي فوق بعد
الاصل الثالثة ان كل جملة من تلك الزيادة الغير المتناهية فانها موجودة
في بعد واحد فوق الابعاد المشتملة على تلك الجملة والا لم يوجد فوق
تلك الابعاد بعد فيلزم ان يوجد في تلك الابعاد بعد هو اخر الابعاد
ويلزم من هنا تناهي الخطين على تقدير عدم تناهيهما وانه ح مثلا
الزيادتان الموجودتان في البعد الاول والثاني موجودتان في البعد
الثالث لان البعد الثالث مشتمل على البعد الثاني المشتمل على البعد
الاول فيشتمل عليهما وعلى زيادتهما بالضرورة وكذا الزيادات
الثلث المشتمل عليها الابعاد الثلثة موجودة في الرابع وهكذا الى
ما لا نهاية له واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اذا امتد الخطان

الخارجان من مبدأ واحد الى غير النهاية لزم ان يوجد بينهما ابعاد غير متناهية متزائدة
بقدر واحد بحكم المقدمة الاولى فيوجد بينهما زيادات غير متناهية
بحكم المقدمة الثانية فبحكم المقدمة الثالثة يوجد الزيادات الغير المتناهية في بعد
واحد والبعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناهية فيوجد بين
الخطين بعد واحد غير متناه محصور بحاصرين فثبت ما ادعيناه من الملازمة
واندفع المنع المذكور وفيه نظر من وجهين الاول انه لا يلزم من المقدمة
الثالثة وجود بعد واحد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية لانا لا نم
انه اذا كان كل جملة من الزيادات الغير المتناهية في بعد يجب ان يكون جميع
تلك الزيادات في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموع
فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذا الدار والمجموع
ليس كذلك وتحقيق اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع
الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد فيه بحيث
لا نم ان اراد بالمجموع المجموع المتناهي فمسلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم
ان يكون مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد وان اراد به مطلق المجموع
سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نم ان كل مجموع في بعد واحد الثاني انه
لا فائدة في فرض تساوي الزيادات لان البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية
غير متناه سواء كان تلك الزيادات متساوية او متناقصة او متزائدة لانها
زيادات مقدارية وكلما ازداد زيد المقدار فلما ازدادت الى غير النهاية
يكون البعد المشتمل عليها على غير متناه بالضرورة وتحقيق التزايد على
سبيل التناقص لا يفيد المطلوب اذ لا يجب ان يكون البعد المشتمل على

الزيادات المتناقصة الغير المتناهية غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر ويجعل البعد الاصل نصفه ثم تنصف النصف الباقي وتزيد على البعد الاصل حتى يكون بعدا اولا ثم تنصف النصف وتزيد على البعد الاول ويصير بعدا ثانيا وهكذا يمكن تنصيفنا الباقي الى غير النهاية لان الخط قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص منه ولما اذا كان التزايد على سبيل التساوي والتزايد فهو يقيد المط وانما اقتصر على الاول لان المثل موجود في الزايد فاذا علم حصول المط من اعتبار المثل علم حصوله التزايد بطريق الاولى بدون العكس وفيه بحث لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج جميع الانقسام الى الفعل ممتنع فلو فرض خروج جميعها الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه ضرورة ان تزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين الحاصرين واما انه لا سبيل الى القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فيكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود اي حدين او اكثر بالمقدار اي الجسم التعليمي والسطح فان اطراف الخطوط اعني النقطة لا يتصور احاطتها بها اصلا والمراد بالاحاطة هيهنا هو الاحاطة التامة ليخرج الزاوية فانها على الاصح هيئة وكيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة مثلا اذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بخطوط ثلثة مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بالخطوط الثلثة كانت الهيئة

العارضة بهذا الاعتبار هي الشكل واذا اعتبر منها خطان مثلا قيا ان على نقطة منه كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الزاوية ما اشتهر بينهم ويلزم منه ان لا يكون لمحيط الكرة وامثاله شكل ولا الانسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان احاطة المقدار بغيره او احاطته بالمقدار ليشمل ذلك بل محيط الدائرة وامثاله ايضا وتدقيقا انما يلزم تشكل الصورة اذا كانت متناهية في جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكر من الدليل لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة وينفرجان مترايدين الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض واقول لا حاجة لنا الى اثبات تشكلها فانها اذا كانت متناهية ولو في جهة واحدة لكانت لها هيئة مخصوصة من جهة ذلك التناهي فننقل الكلام الى تلك الهيئة وذلك الشكل اما ان يكون للجسمية اي للصورة الجسمية لذاتها من حيث هي وهو مح والا لكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد بسبب لازم للجسمية وهو مح لما مر او بسبب عارض لها وهو ايضا مح والا لامكن زواله اي العارض والشكل فامكن ان تتشكل الصورة بشكل آخر فيكون قابلا للانفصال قديرة لانه ان تبدل الشكل انما يكون بالانفصال فان الشمعة المتصل المقدار اذا كعب بتغيير شكله من غير فصل واجيب بانه ان لم يكن هناك انفصال فلا بد من الانفعال وهو من لواحق المادة وتوضيحه على ما قرره ان في الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد فاعلا ومنفعلا ففي الجسم امران يفعل باحدهما وينفعل بالآخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية للصورة وهذا منقوض اما اجمالا فبان النفس يفعل

فيما تحتها من الابدان وينفعل عما فوقها من المبادى العالية مع انها غير مادية واما
تفصيلا فلجواز ان يكون الفاعل والمنفعل واحدا من جهتين وكل ما يقبل
الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة المناسبان يق فهو مقارن
للهيولى فيكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هف لعلك تقول
المص تم لاحتمال ان يكون ذلك الشكل للجسمية مع لازمها او مع عارضها
او للازمها مع عارضها او المجموع الثلثة او للمباين وحده او مع غيره فاقول
لو كان للاول لكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد ولو كان لاحد
من الثلثة التالية له لامكن ان يتشكل الصورة بشكل آخر واما المباين
فمعلوم بالضرورة انه لا يكون علة لشكل معين للصورة الا لرابطة خاصة
هناك فاما ان يكون مع الرابطة كافيا فى تحقق ذلك الشكل او لا وعلى
الاول ان كان ممتنع الزوال ينقل الترديد بين الامور المذكورة الى الرابطة
والا فيلزم المحذور الثانى قطعا وعلى الثانى ان كان كل من المباين و
المعاون ممتنع الزوال ردد الرابطة بين تلك الامور والا فيلزم المحذور
الثانى ولما كان نفى هذه الاحتمالات ظاهرة مما ذكره المص بادنى تامل
لم يتعرض له فان قلت يجوز ان يكون المبادى الممكن الزوال علة للشكل
والصورة معا فترول الصورة ايضا ولا تبقى متشكلة بشكل اخر قلت
المباين ان كان مجردا فابدى والا فلا ان يكون علة للصورة على ما قرر
فى بحث اثبات العقل نعم يمكن المناقشة ههنا باحتمال ان يكون الشكل
لتشخص الصورة اللهم الا ان يقال الشكل علة التشخص كما ذهب اليه
بعضهم وسيأتى الكلام فيه وقد يقال لتوجيه هذا المقام ان الشكل

المعين الحاصل للصورة لا بد له من مخصص فيها اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال
على السوية فذلك المخصص اما هو الجسمية او لازمها او عارضها او كان
مبنى على ما ذهبوا اليه من ان الهيولى العنصرية والصورة والاعراض والنفوس
فايضة عن العقل الفعال واغاعدلنا عنه لانهم ما اقاموا دليلا على القاعدة
المذكورة على انهم متزلزلون فى تلك القاعدة فيسندون الافعال الى غير
العقل الفعال ايضا كما يظهر بالرجوع الى مباحث الصورة النوعية والمزاج الدليل
فصل فى ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة فاما
ان يكون ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية او لا يكون لا سبيل الى
كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه لا سبيل
الى الاول فلانها اما ان ينقسم او لا لا سبيل الى الثانى لان كل ما له
وضع فهو منقسم اى قابل للانقسام على ما مر فى نفى الجزء الذى لا يتجزى
لا يخفى عليك انه لم يرد المتبادر من عبارته وهو ان كل شئ له وضع فهو
قابل للانقسام سواء كان جوهرا او عرضا لانهم قائلون بوجود النقطة
وما مر فى نفى الجزء يدل على ان كل جوهر ذى وضع فهو قابل للانقسام او لا
دلالة على ان كل عرض ذى وضع ايضا كذلك اذ لا امتناع فى تداخل النقاط قطعا
فمراده ان كل جوهر له وضع فهو قابل للانقسام وح لا يتم الكلام الا اذا
ثبت ان الهيولى جوهر وقد يستدل عليه تارة بانها محل للصورة الجسمية
وقد اشرنا اليه مع ما عليه وتارة بانها جزء للجسم الذى هو جوهر وهذا
مردود لان الهيئة المخصوصة جزء للسرير مع انها عرض ولا سبيل الى الاول
لانها اما ان ينقسم فى جهة واحدة فقط فيكون خطا جوهريا او فى

اوفي جهتين فقط فيكون سطحا جوهريا او في ثلث جهات فيكون جسما
اقول لا يخلو الكلام في هذا المقام عن اضطراب لا شبهة في ان الشق
الثاني من الترديد الاول هو عديم الوضع مطلقا فان اراد بالشق الاول
ذات الوضع في الجملة فلا نسلم ان ماله وضع في الجملة ومنقسم في الجهات الثلث
منحصر في الجسم وان يراد ذات الوضع بالذات فمع عدم مساعدة اللفظ لا يكون
ذلك الترديد حاصرا ووجب ان يحمل الجسم هيهنا على الصورة الجسمية
بناء على انها الجسم في بادي النظر كما حمله الشارح المواقف في هذا
المقام عليها وهو غير ملايم بما سيجيء من انها لو كانت جسما كانت
مركبة من الهيولى والصورة وكل واحد منها باطل اما انه لا يجوز ان يكون
خطا فلان وجود الخط على الاستقلال اي الجوهر صح لانه اذا انتهى
اليه طرفا السطحين قيدهما بعضهم بالمستقيمي الاضلاع اقول هذا
القيد ضرر لنا لانه لا يتم المطلوب لانه ابطال الخط الجوهري مطلقا سواء كان مستقيما او غيره وهذا
مخصوص بابطال المستقيم منه على انه يكفي في ذلك استقامة ضلع من كل منهما ولا حاجة الى استقامة
جميع اضلاعهما فاما ان يحجب فيهما اولا يحجب لا جائز ان يحجب لانه تداخل الخطوط وهو محال
لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه هف وان اراد ان كل خطين هما
اعظم من احدهما في جهة الطول ثم لكون الكلام ليس في اجتماعهما في الطول بل في العرض وان اراد
في جهة العرض فلم لا اعظم للخط في تلك الجهة وتوضيحه ان امتناع التداخل انما هو
في المقادير من حيث هي المقادير فما لا مقدار له اصلا لا يمتنع التداخل فيه بوجه من الوجوه
وما له مقدار في جهة واحدة فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة فقط وما له مقدار
في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تينك الجهتين فقط دون الجهة الثالث وما له

لما سيجيء

في الجهات الثلث امتنع التداخل فيه بالكلية فان قلت فعلى ما ذكرت لا يمتنع التداخل في الاجزاء التي لا تتجزى
اذ لا مقدار لها اصلا قلت الحكم امتناع التداخل في الاجزاء التي لا تتجزى انما هو على تقدير تركب الجسم منها
اذ على هذا التقدير لو تداخلت لم يحصل من انضمام بعضها الى بعض ما له مقدار في جهة فضلا عما له
مقدار في الجهات الثلث فتحمل كلامه اقول اذا فرض الخط الجوهري بين الخطين جوهريين بل جسميين
فالتداخل هنا لا محال قطعا كما صرح به شارح المواقف قدس سره حيث قال البديهة استحالة
التداخل بين الاجزاء التي لا تتجزى لان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يتداخل
مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما فقد ظهر منه ان قوله الحكم بامتناع التداخل انما هو
على تقدير تركب الجسم منها مصادرة لان تداخل تلك الاجزاء محال في انفسها سواء تركب الجسم منها او لا
والتفصيل ان يقال ان البديهة يحكم بان تداخل الجواهر محال مطلقا واما تداخل غيرها فعلى ما فصله
المعترض فحاصل قوله امتناع التداخل انما هو في المقادير من حيث هي مقادير نعم امتناع التداخل
في المقادير انما هو من حيث هي مقادير وقد يجاب عن هذا الاعتراض بان هذا الناظر معترف بان مجموع
الخطين اعظم من احدهما في الطول فلو تداخل الخط المستقل المتوسط بين الخطين المفروضين في احدهما
لم يكن المتداخلان معا اطول من احدهما والا لم يكن الخط المستقل متوسطا بينهما بل يقع خارجا عنهما
لكن المفروض انه متوسط هف واقول فساده ظاهر لان الناظر معترف بان كل خطين مجموعهما اعظم
من الواحد اذا كانا متلاقيين في الطول واما اذا كانا متساويين في العرض فلا ولا جائز ان يحجب
لا انه لو انقسم الخط في الجهتين لان ما يلاقي منه احدهما غير ما يلاقي الاخر وهو محال واما انه
لا يجوز ان تكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يحجب فيهما او لا
يحجب كل واحد منهما بطل على ما مر واما انه لا يجوز ان تكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى
والصورة لما مر واما انه لا سبيل الى الثاني فلانها اذا كانت غير ذات وضع فاذا قرنت بها الصورة
الجسمية وصارت ح ذات وضع بالضرورة فاما ان لا يحصل في حيز اصلا او يحصل في جميع الاحياز

متساويين

او يحصل في بعض الاحياز دون بعض قيل عليه يجوز ان لا يقترن بها الصورة ابدا واجيب بانها بالنظر
الى ذاتها ان لم يقبل الصورة لم يكن هيولى بل من المفارقات وان تقبلها فلحوق الصورة ممكن بها
بحسب ذاتها والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن عروض الصورة لها مستلزم للمحال لا يقال الممتنع بالغير يمكن ان
يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل الاول يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع بالذات لانا نقول
الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان يستلزم عدم العقل عدم الواجب
من حيث انه ممتنع لوجود الواجب اما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يستلزم
المحال والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظر اليها في حد ذاتها
من غير نظر الى المانع وفرض لحوق الصورة اياها لم يلزم منه محال ودفع ايضا بان الكلام
في هيولى الاجسام هل كانت مقترنة بالصورة في اصل الفطرة مجردة ثم اقترنت بالصورة
والاول والثاني محال اما الاول فبالبديهة واما الثاني فلانه يلزم ان حصولها في كل واحد من الاحياز
ممكن لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذلك نسبة صورة
الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فلو حصلت في بعض الاحياز دون بعض
يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال قيل يجوز ان يقتضيه الصورة النوعية المقارنة للصورة الجسمية
على ما سنذكرها واجيب بان الصورة النوعية وان عينت مكانا كليا لكن نسبتها الى
جميع اجزائه واحدة فلا يكون مخصصا للهيولى بجزء معين منها ولذلك نقول لا يجوز
ان يتاين الهيولى صورة اخرى مع حالة من الاحوال تعين بها بعض اجزاء المكان الكلي وايضا
قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية
وقد يجاب بان الهيولى اذا حصلت في بعض الاحياز فلا بد بان تخصص كل من اجزائها بجزء
معين من اجزاء ذلك الحيز والصورة النوعية لا تقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع الاجزاء
على السواء فتخصيصه فتخصص الاجزاء بالاجزاء مع تساوي نسبتها اليها يكون ترجيحا بلا مرجح

قطعا

قطعا ولا يمكن ان يقال ان الهيولى المقارنة للصورة المتصلة متصلة فيكون اجزاؤها
مفروضة لا موجودة في الخارج فلا تقتضي مكانا وقيحا فان يكون هنا لك حالة مخصصة
للهيولى بوضع معين ولا يلزم الاعتراض على هذا التقدير بان يقال ان الماء اذا انقلبت
هواء او على العكس صار المنقلب ولم يوضع اخر من اجزاء الحيز الطبيعي لما انقلبت اليه مع تساوي
نسبته اليها فليكن الهيولى بعد مقارنة الصورة اولى بحيز مع تساوي نسبتها الى جميع الاحياز
لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح او اذا انقلبت مثلا
جزء من الماء هواء فان كان قبل الانقلاب في الموضع الطبيعي للماء انتقل الى اقرب مواضع
الهواء من ذلك الموضع والقرب مرجح فيه وان كان قبل الانقلاب في موضع الهواء قسرا استقر فيه
بعد طبعا فالحصول في ذلك الموضع مرجح ولا يتصور مثله في الهيولى التي لا وضع لها اصلا

فصل في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا
اعلم ان الكل اعتقد ان الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية لان
اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز بما يقتضيه السكون عند حصوله فيه والحركة اليه
عند خروجه عنه دون البعض بل سائرا انما ليس لامر خارج عن الجسم بالضرورة ولا للهيولى
لانها قابلة فلا يكون فاعلة كما سيجيء وايضا هيولى العناصر مشتركة لا تقتضي بعضها
بعضا فلا يكون مبدا لامور مختلفة لم لم اما ان يكون للجسمية العامة اي الصورة
الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشتركت
الاجسام كلها في ذلك فتعين الثاني وهو المطلوب لا يخفى عليك انه لا بد لاختصاص
الاجسام بصورها النوعية من سبب وقد ذهبوا الى ان الاختصاص في الاجسام العنصرية
لان المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة فيها كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها
استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما في الاجسام الفلكية فلان لكل فلك

سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع لتقويم وتحصيل وتسمى طبيعة ايضا باعتبار
كونها مبدا الحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار
تاثيرها في الغير وكان الصورة الجنسية لتحصل نوعا مركبا
شرح ملا صدرا شيرازي ره

مادة مخالفة بالمهية لمادة الفلك الاخر لان كل مادة فلكية لا يقبل الا الصورة التي حصلت فيها
وقيل لم لا يجوز ان يكون الاختصاص بالاثار في العنصريات لان مادتها قابل الاتصاف بكل كيفية
كانت موصوفة بكيفية اخرى لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة دون الفلكيات
لان كل مادة كل فلك لا يقبل الا كيفيتها الحاصلة لها فلا احتياج الى اثبات الصورة النوعية
وقد يجاب بانا نعلم بالبديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من خلوهما بامر جوهري
مختص به علم ان دليلهم لو تم لدل على ان لاثار الاجسام مبدا فيها واما ان ذلك المبدا واحد
او متعدد فلا دلالة له عليه ولعلهم انما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزايد فان قيل
هذا مناف لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا امتناع صدور المتعدد عن الواحد مشروط
بعدم تعدد الجهات في الواحد والصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة
الجهات تقتضي بكل جهة ما يناسبها هداية يرتفع بها الاشتباه في كيفية التلازم المذكور
للهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة للصورة لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة
لما مر ان اراد ان الهيولى لا يتقدم على الصورة تقدما ذاتيا فيرد عليه ان الثابت فيما سبق هو ان
الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ولا يلزم منه ان الهيولى لا يتقدم على الصورة تقدما ذاتيا
زمانيا اما انها لا يتقدم على الصورة تقدما ذاتيا فغير معلوم وان اراد انها لا يتقدم على الصورة
تقدما زمانيا فح ان الدليل لدل العلة الفاعلية للشيء يجب ان تكون موجودة قبله انما يجب ان يكون
تقدمها على المعلول بالذات فسلم لكن لا يحصل المطلوب من المقدمتين وان اراد انه يجب تقدمها بالزمان
فممنوع فان الواجب والعقل الاول متساويان بحسب الزمان والصورة ايضا ليست علة للهيولى لان الصورة
انما يجب وجودها مع التشكل بالشكل قبل لانها ليست علة فاعلية للشكل لانه لا اشتراك الاجسام
كلها في الشكل على ما بيناه ولا علة قابلية لان القابل هو الهيولى فلا يتقدم موجب وجودها
الفايض عن العلة المفارقة على الشكل فيجب وجودها مع الشكل ان لم يتوقف عليه او بان يتوقف عليه

اقول فيه نظر لانه لا يلزم من نفي ان يكون الصورة علة فاعلية او قابلية للشكل نفي العلية مطلقا
لجواز ان يكون شرطا فانه لم يلزم نفي تقدمها على الشكل وايضا المذكور فيما سبق هو ان الصورة لو كانت
مخصصة للشكل المعين بالعلية الفاعلية علة تامة للشكل لزم الاشتراك المذكور لا انها
لو كانت علة فاعلية له لزم ذلك بل هو خلاف الواقع وقد يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة
بسبب احاطة الحد او الحدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود
وهو متاخر عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب
تاخر الكل عن الجزء فاذن الشكل متاخر عن الصورة بمراتب فكيف يقال انها مع الشكل
او متاخرة عنه واجاب عنه المحقق الطوسي بان هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة
لا عن الصورة المتشخصة والذي ندعيه عدم تاخر الشكل عن الصورة المتشخصة لاحتياجها
في تشخصها الى التناهي والتشكل ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما تاخر عن ماهيته
كالجسم المحتاج في تشخصه الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير
متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها
هذا والانسب ح ان يقول لان الصورة متاخرة عن الشكل قطعا ولقائل ان يقول احتياج
الصورة في تشخصها اليهما غير معقول لانه ان كان الى الجزئي منهما لزم التشخص بدونه وليس كذلك
فان الشمعة المتشخصة المعينة باقية مع تبدل افراد التناهي والتشكل عليها وان كان الى الكلي
فذلك باطل قطعا فانا نعلم بالضرورة ان انضمام الشكل الكلي مثلا الى الصورة لا يفيد تشخصها
والشكل لا يوجد قبل الهيولى فهي اما متقدمة عليه او معه فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى
لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات او معه بحكم المقدمة
الثانية فكانت الصورة ح متقدمة على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشيء
والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه هف بحكم المقدمة الاولى وانت تعلم ان الحكم بان المتقدم على

لان الصورة انما يحتج بجانب الطرفين بالفعل

ما هو الشيء متقدم عليه الا التي لا يغلط بحته في التقدم والمعية الذاتيتين وقد يقال الهيولى متقدمة
على التشكل قطعا بناء على ان لحوق التشكل انما هو بمشاركة الهيولى و ح لا يحتاج الى المقدمة المذكورة
فاذن وجود كل منهما عن سبب منفصل هذا مبني على ما علم من ان المتلازمين يجب ان يكون احدهما
علة موجبة للاخر او يكونا معلولي علة واحدة موجبة لهما ليتحقق التلازم اذ العلة الموجبة
ما يمتنع تخلف المعلول عنه سواء كانت علة تامة او جزءا اخيرا منها فهي مستلزمة للمعلول وبالعكس واحد
المعلولين يستلزم لما هو معلول الاخر وبالعكس وهيهنا بحث لانه ان اعتبر في العلة الموجبة الايجاب
ثم انه اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للاخر لم يكونا معلولي علة موجبة لهما لزم انفرادهما
عن الاخر وهو ظاهر وان لم يعتبر فيها لم يلزم ان يكون الهيولى علة فاعلية على تقدير كونها موجبة وذلك لان
وصف العلة بالفاعلية فيما سبق مناسبا للمقام وليست الهيولى غنية من كل الوجه عن الصورة
لما بينا انها لا تتقوم بالفعل بدون الصورة اي بدون ماهيتها فهي تستحفظ المادة بتواردها وافرادها
عليها ولو زال الصورة عنها لم تقترن صورة اخرى بها عدمت المادة فتلك الصورة المتواردة عليها
كالدعائم يزال واحدة منها عن السقف ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب
تلك الدعائم وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجه لما بينا انها لا يوجد بدون التشكل
المفتقر الى الهيولى والهيولى تفتقر الى الصورة في وجودها وبقائها اولا فيه بحث اذ لو كان ما ذكره ههنا
كافيا لاثبات ان الهيولى مفتقرة الى الصورة في البقاء لكانت الصورة ايضا مفتقرة الى الهيولى
فيه لما تبين ايضا ان الصورة لا توجد بالفعل بدون الهيولى وقد يقال هذا مناف لما سبق من ان الصورة
ليست علة للهيولى اذ لا معنى للعلة الا ما يحتاج اليه الشيء في تحققه فلو افتقرت الهيولى الى الصورة
في الوجود لكانت الصورة علة لها والجواب ان المراد هيهنا ان الهيولى مفتقرة الى طبيعة الصورة
لا الى الصورة المتشخصة لجواز انتفائها مع بقاء الهيولى المذكورة سابقا هو ان الصورة المتشخصة
ليست علة للهيولى فلا منافاة فيه والصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها قيل ولما تغاير هيهنا جهتا

وفي تعريف العلة الموجبة

وفي تعريف العلة

التوقف فيها لم يرد وقد اورد عليه انه لا يلزم المدعى من كون الهيولى مفتقرة الى الصورة في التشكل
وبالعكس اذ يحتاج كل منهما لا في ذاتها بل في تشكلها الى الذات الاخرى لا الى تشكلها وتجاب بان
احديهما اذا كانت علة لتشكل الاخرى فهي من حيث انها متشخصة تكون متقدمة على التشكل الاخرى
ومن متشخصاتها التشكل فيلزم تقدمها من حيث انها متشكلة فلو انعكس الامر لزم الدور وان التشكل
ليس متشخصا بمعنى انه يعتبر في الهاوية الشخصية بل بمعنى انه لازم للتشخص من حيث هو تشخص وتقدم العلة
يجب ان يكون بذاتها وتشخصها الا بلوازمها ولا يتوهم ان تقدم الملزوم بالذات يوجب تقدم اللوازم
فان العلة الملزومة لمعلولها متقدمة عليه بالذات مع استحالة تقدمه على نفسه

فصل

في المكان وهو اما الخلاء اراد به البعد المجرد عن المادة واكثر اطلاق الخلاء على المكان الخالي عن الشاغل
او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي لان الجسم بكليته في مكانه اي له
فلم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع الجهات حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم
ولا يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين
او في الجهات كلها فعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لاستحالة الجوهري ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن
والا لانتقل بانتقاله بل في الحاوي ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا
لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا مذهب المشائين
وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما
على الاخر ساريا فيه بكليته ثم ذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم
ويملأه على سبيل التوهم وهذا مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا ماديا قائما بالجسم والا يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد وهو مذهب
الاشراقيين ويسمونه بعدا مفطورا لزعمهم انه فطر عليه البديهة وصححه بعضهم بالمقطور
بالقاف اي بعد كان الاقطار بجسمه يكون جوهرا قائما بنفسه وتتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فرید محسنی

فكانه جوهر متوسط بين العالمين عالم الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر
كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والاول باطل فتعين
الثاني لا نا ان قلنا الاول باطل لانه لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا موجودا
مجردا عن المادة ولا سبيل الى الاول لانه يكون خلاء اقل من خلاء فان الخلاء بين الجدارين اقل
من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان يتحال ان يكون لا شيئا محضا قيل قبول
الزيادة والنقصان فيه انما هو على فرض وجوده ولا يلزم منه الا الوجود الفرضي واما كونه موجودا
حقيقة فعلا نعم قد يجاب عنه بانا نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر
عن ذلك الفرض اقول ان اراد الترديد بين اللاشيء في الخارج والموجود فيه كما هو الظاهر اذ الحجة
جارية بابطال مذهبي المتكلمين والاشراقيين بوجهين ابطل بها شقي الترديد الاول للاول والثاني
بالثاني فلنا ان ما ذكره لا يدل على انه ليس لا شيئا في الخارج بل يدل على انه ليس لا شيئا في نفس الامر
وان اراد الترديد بين اللاشيء في نفس الامر والموجود فيها فيتسع دائرة المناقشة في الشق الثاني
ولا سبيل الى الثاني لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان لذاته غنيا عن المحل الا لكان لذاته
مفتقرا اليه وهذا مناف لتجرده فاستحال اقترانه به على وجه الافتقار هف لانه مفتقر اليه
في الاجسام وفيه بحث لانه موقوف على تماثل الابعاد المادية والمجردة مع ان المادية اعراض
والمجردة جواهر وعلى عدم الواسطة بين الحاجة والغنى الذاتيتين وكلاهما ممنوعان **فصل**
في الحيز كل جسم فله حيز طبيعي قيل هذا منتقض بالجسم المحيط فانه جسم ليس له حيز في نفسه على تفسيره
اي السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي اذ ليس وراءه جسم اخر نعم له وضع وحاذوم
بالنسبة الى ما في جوفه وقد يجاب عن ذلك بان الحيز عندهم ما به يتمايز الاجسام في الاشارة
الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة الحسية
فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد فان يكون لها لا له التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له

وان لم يكن

وان لم يكن شيء من اوضاعه ونسبه بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا فان قلت هذا مناف لما صرح
به المحقق في شرح الاشارات من ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم
قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير واما الحيز عندهم فهو عندهم الفراغ
المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور
من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي اقول
المفهوم من كلام الشيخ ان الحيز اعم من المكان حيث قال في موضع من طبيعيات الشفا الاجسام
يلحقه ان يكون له حيز اما لانه مكان واما وضع ترتيب وفي موضع اخر منها كل جسم فله حيز طبيعي
فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا لا انا لو فرضنا عدم تاثير القواسر الامور الخارجة لكان
في حيز معين بالضرورة فذلك الحيز اما ان يستحقه الجسم لذاته او لقاسر اي لامر خارج والثاني
فسر بالقاسر بذلك اذ لو كان المراد منه ما كان تاثيره على خلاف مقتضى الطبع لم يكن الترديد
حاصرا لا سبيل الى الثاني لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر فاذن انما يستحقه الطبيعة اذ لا يمكن
استناده الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها بالسوية ولا الى الهيولى لانها تابعة
للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق فتعين استناده الى امر دخيل فيه يختص به اعني
الطبيعة وهو المطلوب فان قلت تاثير الفاعل ضروري وان كان من الامور الخارجة التي نفرض
خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان
او مقتضيا له وان لم يكن منها خارجا لم يكن حصوله في مكان معين من فاعله لان
الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجوده بدون تحقق التاثير فيما هو
لازم وجوده فان الفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان معين لا محالة قلت هذا
وارد على القائل بان المكان هو البعد واما القائل بانه هو السطح فله ان يمنع ان الاين من
لوازم وجود الجسم كما في المحدد وارد عليها ان تخلية الجسم مع طبعه وان كان ممكنة في الذهن

نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر ولا يمتنع الاستدلال بها على ان له
مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع
ولا يجوز ان يكون للجسم حيزان طبيعيان لانه لو كان له حيزان طبيعيان فاذا حصل في احدهما
مخلى مع طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل
فيه طبيعيا لانه هارب عنه طالب لغيره وقد فرضناه طبيعيا هف وان لم يكن طالبا للثاني يلزم
ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه وقد فرضناه طبيعيا
هف اورد عليه بان عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون
هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وقيل
لتصحيح هذا الكلام لو وجد للجسم حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما او لا يحصل
في شيء منهما والكل باطل اما الاول فظاهر واما الثاني فلما ذكره المص واما الثالث فلانه ح
اما ان يكون على سمت الحيزين او يكون عليه وح اما ان يتوسطهما او يقع منهما في جهة فعلى
الاولين يلزم ميله طبعا الى جهتين مختلفين وهو محال وعلى الثالث يميل الى جهتهما طبعا
فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم الثاني وقد تبين بطلانه ولا حاجة لاتمام كلام المص
الى هذا التطويل فان محصله انه لو كان للجسم حيزان طبيعيان لامكن حصوله في احدهما فالتالي
باطل اذ يلزم على تقديره وقوع الخلف فكذا المقدم **فصل** في ان لكل جسم فله
شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه فهو متشكل وكل متشكل فله شكل طبيعي فكل
جسم فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو متشكل فلانه
يحيط به حد واحد او حدود فيكون متشكلا لما مر ما فيه فتذكر وانما قلنا ان كل متشكل
فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع القواسر عنه لكان على شكل معين فذلك
التشكل اما ان يكون للطبيعة او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن

هو

هو من حيث هو من طبعه وهو المطلوب اورد عليه ان شكل الجسم يتوقف على تناهي ابعاده
ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده ولا يستلزمه من حيث هي وما يعرض
للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته
وهذا بعينه وارد في المكان بمعنى السطح فان حصول الجسم فيه موقوف على وجود جسم حاو
وهو امر غريب قطعا بخلاف المكان بمعنى البعد فان حصول الجسم فيه موقوف على حصوله
وهو وان لم يستند الى ذات الجسم لكنه لازم له من حيث هو **فصل** في الحركة
والسكون اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج قيل بيانه
ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا لكان وجوده بالقوة فيلزم
ان لا يكون موجودا وقد فرضناه موجودا هف فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو الموجود
الكامل الذي ليس له كمال متوقع كالباري عز اسمه والعقول او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة
من بعض الوجوه فهو من حيث انه بالقوة لو خرج من القوة الى الفعل فذلك الخروج
اما ان يكون دفعة واحدة وهو الكون والفساد كانقلاب الماء هواء فالصورة الهوائية
كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة واحدة او على التدريج فهو الحركة اقول
فيه بحث اما اولا فلانه يحصل للنفس صفات لم تكن لها فلها خروج من القوة الى الفعل
باعتبار تلك الصفات ولا يسمى ذلك الخروج حركة ولا كونا وفسادا واما ثانيا فلان
الانتقال في الحد والفعل في الانفصال والمتوحد فعلي عند بعضهم مع انه ليس كونا ولا فسادا
قال ارسطو الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو
قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وتسمى الحركة بمعنى التوسط وهي صفة شخصية
موجودة في الخارج دفعة مستمرة الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب الجسم الى الحدود
المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة فباستمرارها

ذبل النبات كنصر وكرم ذبولا ذبلا ذوى فذبل الفرس ضمر قاموس

وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحرك
الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبة الى الجزء الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة
كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا
او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة
بتمامها واذا وصل الحركة فقد انقطعت الحركة واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك
فالمجردات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شانها الحركة والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وقيل السكون هو الاستقرار زمانا فانه ضد الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد وكل جسم
متحرك فلم يحرك غير جسميته اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركا على الدوام والتالي
كاذب فالمقدم مثله ثم الحركة باعتبار مقولة هي فيها على اربعة اقسام معنى وقوع الحركة في
مقولة ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف الى صنف
او من فرد الى فرد وحركة في الكم كالنمو وهو ازدياد حجم اجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله
في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن فانه زيادة في الاجزاء الزائدة والاجزاء
الاصلية في بعض الحيوانات هي المتولدة من المني كالعظم والعصب والرباط والزائدة فيه
هي المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمن والذبول وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية
للجسم بما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف الهزال فانه انتقاص عن الاجزاء
الزائدة فقد عد العلامة في شرح القانون السمن والهزال ايضا من اقسام الحركة الكمية
وههنا بحث اذ الحركة في مقولة يستدعي امرا واحدا بعينه يتوارد عليه افراد تلك المقولة
وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير
في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع
امر اخر منضم اليه وهذا المجموع غير ما كان له المقدار الصغير سواء صارا متصلا واحدا

قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود والتخلخل اسم مشترك يقال لحركة الجسم من مقدار اصغر الى مقدار اكبر يلزمها ان يصير قوامه ارق مع وجود الاتصال ويقال لكيفية هي القوام ويقال لكون الاجزاء الجسم على تقارب منها الى تباعد فيتخلخلها جرم ارق منها وهو حركة في الوضع واما ولذا الكيف يقال تخلخل لهيئة من وضع اجزاء على هذه الصفة وبينهم حد انها تتخلخل ويلزم انه مشترك

يقع على اربع معان مقابلة لتلك المعاني واحد منها حركة في الكم والاخر كيفية والثالث حركة في الوضع والرابع وضع انتهى محمد حسن

اولا وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان للمقدار الكبير بل المقدار الصغير انما يعرض لجزء ما كان له المقدار الكبير فحلاء المقدار الكبير الصغير حالتي النمو والذبول لم تتغاير فليسا في الحركة الكمية فكذا الحال في السمن والهزال فينحصر حينئذ في التخلخل والتكاثف واراد وا بالتخلخل هيهنا ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد الاجزاء ويداخلها جسم غريب كالقطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وقد يطلقان على رقة القوام وغلظه مما دل على تحققهما ان القارورة الضيقة الراس اذا كبت على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا ثم كبت فدخلها فذلك الخلاء حدث فيها بالمص لامتناعه بل لان المص اخرج بعض الهواء وحدث في الهواء الباقي تخلخل فكبر حجمه بحيث شغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه البرد المقتضي للتكاثف فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء هكذا قالوا واقول الظاهر ان التكاثف هنا لك ليس لبرد الماء فان التجربة شاهدة بان القارورة المذكورة اذا كبت على الماء الحار جدا يدخل فيها وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى هذه الحركة استحالة وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان او من اين الى اين اخر على سبيل التدريج تسمى نقلة وحركة في الوضع وهي ان يكون للجسم حركة على سبيل الاستدارة فان كل واحد من اجزائه يباين اي يفارق كل واحد من اجزاء مكانه لو كان له مكان ويلازم كله مكانه فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدريج واو لهيئة حادثة اذ قد علم مما سبق ان الحركة في الوضع هي الانتقال من وضع الى اخر تدريجا ولا تم ان ذلك الانتقال

مخصوص فيا ذكر ان القائم اذا قعد ينتقل من وضع الى وضع مع انه لا يتحرك على الاستدارة

وثبوت الحركة الاينية لها ايضا في ذلك على ان الحركة واقعة في بواقي مقولات

العرض ايضا اما الاضافة فلانه اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر تحرك

في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع

من الاضافة هي الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا وكذلك

اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان صغر مقدارا

من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اثر فلو ضاعه ثم تحرك منه

الموضع هو حسن او ضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من الاضافة الى اخرى

تدريجا واما الملك فلان العمامة اذا تحركت الى النزول او الى الصعود فلا شك انه تتغير

هيئة احاطتها بالتدريج تبعا لحركتها في الاين واما الفعل والانفعال فلانه اذا تحرك

الجسم من سخونة تامة الى برودة منها بالتدريج تحرك من تسخن الى اقوى منه كذلك واذا ازداد مستعد

في قابل السخونة اشتد التسخين وقال الشيخ في الشفا يشبه ان يكون الانتقال في متى

دفعيا اذ الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء

الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان

يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يتم للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده

يتم له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وحد للاول وبداية حصول

الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير

منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان

بينها مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الاخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال

من زمان الى زمان اخر بينها زمان كالفجر والغروب مثلا فانه يكون تدريجيا لا دفعيا ونقول ايضا

قال الشيخ الرئيس في فصل ثبات وجه لا حركة من التباعات الجاه ان الحركة خصوصا المكانية وخصوصا المستديرة وانما وجود من حيث هي

قطع مسافة ان يكون هناك شيء كان وشيء يكون ولا يكون في شيء من الاوقات نهاية ثنوجود ولكن طرفاها وانا اتصالها اتصال المسافة واما ما سبيله

ما سبيلها ثلاثة طبع وارادة وقسر ولنبدا بتبيين حال الطبيعة فيما نقول انه لا يصح ان يقال ان الطبيعة المجردة سبب لشيء من الحركات اذ انها

وذلك لان الحركة كل حركة تغير زوال عن كيفية او كم او اين او جوهر او وضع وجه الا بعد ابدا لها اما احوال منافية واما احوال ملائمة

فالاحوال الملائمة لا يزول عنها الطبيعة والا فهو مهروب عنه بالطبع لا مطلوب به فاذا الحركة الطبيعية انما هي حالة ملائمة عن حال غير ملائمة فاذا الطبيعة

نفسها ليست يكون علة حركة ما لم تقترن بها امر بالفعل وهو الحال المنافية وللحال المنافية درجات قرب وبعد عن الحال الملائمة فلكل درجة تتوهم من القرب

والبعد اذا بلغها المتحرك تجاوز عنها الى الحركة بها فيكون تلك الحركة التي ذلك الحد علة الطبيعة في حال غير ملائمة في درجة موصلة اليها والحركة ويلحق من

تلك الحركة علة بوجه ما او شرط علة لما يبقى من الحركة المتمة في التي ذلك الحد الموصل اليه الحركة ويكون الطبيعة علة لان ذلك الحال الطبيعة ويكون المسافة

شرطا لتصير معه الطبيعة علة لتلك الحركة بعينها من حيث ان كون الطبيعة في امر غريب ويكون في العلة والمعلول معا دائما وكل شكل وقت

لحقه فصل اخر واما الحركة الارادية فانه علتها امور ارادية ثابتة وحدة كانها كلية تحو كما الغرض الذي يحصل في التصور اولا ثم مفعول جد بعينه وارادة

بعد ارادة بحسب تصور بعد تصور واين بعد اين بتبعه تعين حركة بعد حركة ويكون كل ذلك في سبيل الحركة ولا على سبيل الثابت يكون هناك شيء وحدث

دائما هو الارادة الثابتة الكلية كما كانت الطبيعة هناك واشياء بتجدد من تصورات جزئية وارادات متصلة كما كانت هناك اختلافات

مقادير القرب والبعد ويكون جميع ذلك سببا بحدوث احوال عاملة باقية لبعضها بعينه علة لبعض في الاتصال فانه لا يمكن ان يكون حركة فانه

لا يمكن ان يلزم عن علة ثابتة امر غير ثابت وانت تعلم ان القصد الى ذلك لا يكون منه امر قريب الحركة بل يحتاج الى قوة اخرى من شانها ان يتجدد فيها

الارادة ويتخيل الاينيات الجزئية وهو التي تسمى النفس وان القصد الكلي وان كان مبدأ الحركة فيجب ان يكون مبدأ ارادة او عقلا او شوقا او شيئا كان

واما بيانه اللمس فكلا بل يكون بالتوسط والارادة ما من شانه ان يتغير بوجه ما ويكون شيئا بارادة بعد ارادة في الاتصال

فقد بان والعلم الاول في كلامه في النفس المحض ينتفع به المرء اذ قال ان ذهن اي العقل النظري الكلي واما ايضا فالارادة الجزئية

والتعقلات الجزئية اي العقل العملي وليس هذا في ارادتنا فقط بل وفي الارادة التي يحركها حركة السماء هذا اما الحركة القسرية

فان كل الحركات مما فعلها حركة الى نحو فعله علتها اخر امر طبيعة او ارادة فان كل قسر ينتهي اما طبيعة او ارادة وان كل الحركات لا زمها

بل كان التوسط سبب نحو او دفع او نحو اخر مما يشبه الصواب في الراي الحقيقي الصواب في ذلك هو ان الحركة يشبه المتحركة حركة

حركة الى الجهة تحركهم غالبة لمقتضى القوة الطبيعية وان للمتحرك كسبيب القوة المحركة الى جهة مكانا يتجه لولا معاوقة القوة الطبيعية و

من مصاكة الهواء او الماء او غير ذلك مما يتحرك فيه مدد ايرهن القوة الطبيعية ولا حال الصادمة المتوسطة وكسرها للقوة الغريبة لكانت

القوة الطبيعية لا تستولي عليها البتة الا بعد بلوغها الغاية التي يوجهها تماس كل قوة جسمانية وكل قوة محركة على الاستقامة وسكونها في تلك

الغاية لان هذه الحركة تطلب ذلك السكون فاذا بطل الميل والدفع الحادث عن تلك القوة سموا فانها مكانها المطلوب ووجدت القوة الطبيعية

المفعل اذا وهنت القوة الغريبة تمام فعلها او بما يناسب اخرى وانما يجب هذا الحكم لان القوة الغريبة لولا انها استولت على القوة الطبيعية لما حدثت

ميلها ثم لا يكون ان يستحيل المقسور غالبا او الى المطلوب الا وقد وجب حدهما او كلاهما او مما لا شك فيه ان القوة العرضية تبطل بذاتها ولا يكون

ان يكون شيء من الاشياء يبطل بذاته او يوجب بذاته بعد ان يكون له ذات ثابتة وتوجهه للقوة الطبيعية انما تورد غالبة على القوة العرضية بحاد

بعض الهواء وذلك الحادث معاوقة بعد معاوقة تكون مقاومة ما يتحرك فيه له الا ان تأثير في القوة الغريبة بعد تأثير وقد اشبعنا الكلام في

حيث تكلمنا الكلام المبسوط على الاحوال كلها فان القوة القسرية حالها في ايجاب الحركة بعينه حال الاين عليها حال الطبيعة فان قال قائل انا نرى

الماء يتبطل حرارته المستفادة بذاته لانها عرضية فانا نقول له كلا بل ان الحرارة انما تبطل قوتها في الماء بالحضور عليها الحادثة لقوتها

قال المحقق ... فإن السفينة حقيقية ... فهي متحركة بالذات ... وهو وصف الجالس فيها ... البتة والوضع انتهى محمد حسن عفي عنه

اعلم ان الحركة اما بمعنى التوسط او بمعنى القطع وعلى كل من التقديرين فهي اما ذاتية او عرضية فهذه اربعة اقسام وعلى كل تقدير فهي اما في الكم او في الكيف او في الاين او في الوضع فيرتقي الاقسام الى ثمانية وعشرين كما اما الذاتية من الحركة فمنها طبيعية كحركة الحجر من جانب العلو الى الاسفل ومنها قسرية كحركة الحجر بمعاونة القاسر من الاسفل الى العلو ومنها ارادية كحركة الانسان مثلا على الارض ومنها وقوع الحركة الطبيعية في الكيف كصيرورة الماء الحار باردا ومنها وقوع الحركة القسرية فيه كحركة الماء بمعاونة القاسر وهو النار من البرودة الى الحرارة ومنها وقوع الحركة الارادية فيه كحركة النفس في الكيفيات العارضة لها من العلوم والانفعالات المكونة ومنها وقوع الحركة في الكم الطبيعية كالنمو والذبول في جانب الزيادة والذبول في جانب النقصان ومنها وقوع الحركة القسرية فيه كما في تخلخل المتحوري كالقطن المنفوش ومنها وقوع الحركة الارادية فيه فلا يوجد ومنها وقوع الحركة في الاين اما الطبيعية منها فكحركة الحجر من جانب العلو الى السفل والقسرية منها كحركة الحجر بمعاونة القاسر من السفل الى العلو والارادية منها كانتقال الانسان مثلا من مكان الى مكان ومنها وقوع الحركة في الوضع اما الطبيعية منها فكحركة الخشب الذي يخرجه القاسر ويعيده في الوضع الطبيعي وهو الاستقامة والقسرية منها كحركة الرحى وحركة الذهب دورا بيد الصباغ والارادية منها كحركة الفلك لان ذوات شعور ونفس وعقل وكالانسان اذا تحرك على نفسه مستديرا ومنها الحركة الذاتية المستقيمة اما الطبيعية منها فكحركة الحجر من جانب العلو الى السفل وحركة الهواء والنار الى جانب العلو والقسرية منها كالحجر اذا تحرك من جانب السفل الى العلو والارادية منها كحركة الانسان اذا تحرك على وجه الارض ومنها الحركة الذاتية المستديرة اما الطبيعية منها كالحركة فلا يوجد والقسرية منها كحركة دورية الذهب بيد الصباغ وحركة الرحى والارادية منها كحركة الافلاك عند الحكماء اما العرضية من الحركة فنقصا

محمد حسن عفي عنه

قال العلامة المحقق ... الحركة بالذات ... وان شئت ان كرة الاشارة ليست بسمال جمع عليه انتهى كلامه محمد حسن عفي عنه

ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة او لا بل تكون الحركة حاصلة في شيء اخر يقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء والحركة المنسوبة الى الاول تسمى ذاتية والمنسوبة الى الثاني تسمى عرضية كحركة اعراض الجسم والحركة الذاتية اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة اقول ان اراد بها مبداء الميل فلا يلائم قوله اما ان تكون مستفادة من خارج اي امر متميز عن المتحرك في الاشارة الحسية او لا تكون وان اراد بها الميل فلا يلائم قوله فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا يكون اذ الميل على ما ذكره الشيخ في رسالة الحدود كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهي عديمة الشعور قطعا فان حملت على الاول فالمراد تحريكها وان حملت على الثاني فالمراد ان يكون لمبدءها شعور والحمل على الاول اولى بالعيان فان كان لها شعور وقيل لمجرد الشعور لا يكفي في كون الحركة ارادية كما في الساقط من علو مع شعوره بسقوطه بل اذا كان لها شعور وارادة فهي الحركة الارادية اقول هنا ممنوع بان مبداء الميل هناك هي الطبيعة ولا شعور لها وان كان للمتحرك شعور وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية فلا شك ان اطلاق الطبيعة على الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها بل هي تبعد

فصل

في الزمان اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار معين من السرعة ما بينت معها حركة اخرى ابطاء منها واتفقتا في الاخذ والترك الاولى تلك الاخذ لتكون وجبت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان اي امر ما يحتمل المسافتين والحركتين ممتد يتسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة وقطع مسافة اقل منها ببطؤ معين قال الامام هذا شيء على حدة حركتين بتديان معا وينتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي

محمد حسن عفي عنه

لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على وجود حركتين احديهما اسرع
والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطؤ الا بعد اثبات الزمان فيلزم دور آخر واجاب بان الزمان
ظاهر الوجود والعلم به حاصل لجميع الامم كلهم قدروه بالساعات والايام والشهور
والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة وهي كونه مقدار الحركة ولا شك ان العلم بوجود
الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطؤ وان توقف شيء على ثبوت الزمان في نفسه
لكن لا يتوقف العلم بذلك على العلم بهذا حتى يلزم الدور وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان
فان امكنتين اذا اختلفتا في الاخذ والترك للتفاوت لمكانهما غير ثابت اذ لا يوجد
اجزائه معا بالضرورة وقيل لانه يلزم من اجتماعها اجتماع اجزاء الحركة الواقعة فيها وهو اولى
وفيه نظر اذ لم يثبت بعد ان الزمان مقدار الحركة وهي كما انها واقعة في الزمان واقعة في المسافة
ولا يلزم من اجتماع اجزاء المسافة اجتماع اجزاء الحركة فلا يلزم من اجتماع اجزاء الزمان
اجتماعها عقلا وقيل لو اجتمع اجزائه لكان الحادث في عهد الطوفان حادثا في يومنا وبالعكس
وانت تعلم انه لا يلزم من اجتماع اجزاء الشيء ان يكون الحاصل في احدها حاصلا في الاخر فتبصر
امكان مقدار غير ثابت فهو المعنى من الزمان وفي المباحث المشرقية ان الزمان
كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى التوسط
ويسمى الآن السيال ايضا والثاني امر موهوم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط
يفعل الحركة بمعنى القطع كذا الآن السيال الذي هو مطابق لها غير منقسم متلبسا يفعل بسيلانه امرا
ممتدا وهميا مطابقا للحركة بمعنى القطع وهو مقدار الحركة لانه لو لم يكن قابلا للزيادة والنقصان
وليس مركبا من آنات متتالية لانه مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي يقع عليها الحركة
فلو تركب منها لتركب المسافة من اجزاء لا تتجزى فيكون مقدارا وقيل مقداريته يتوقف على
ان يكون كما وهو موقوف على انه قابل للزيادة والنقصان بالذات وهو ممنوع ولا يخفى امالة يكون

مقدار الهيئة قارة المناسب ان يقول كم قار او لهيئة غير قارة ليتم الحصر فان الامر القار
وهو ما يجتمع اجزائه في الوجود شامل للجواهر مطلقا وللاعراض كالسواد والبياض بخلاف
الهيئة فانها لا تشمل الجواهر اذ لا تغاير بينها وبين العرض الا باعتبار الحصول في الهيئة
والعروض في العرض لا سبيل الى الاول لان الزمان غير قار فما لا يكون قارا لا يكون
مقدار الهيئة قارة والا لتحقق الشيء بدون مقداره فهو مقدار الهيئة غير قارة وكل هيئة
غير قارة فهي الحركة فالزمان مقدار الحركة ويستحق زيادة بيان له في الفلكيات ولنقول ايضا
ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع
مع البعدية فهو زمان وكذا نهاية قيل هذا منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه
ليس زمانيا لان مقتضى التقدم الزماني ان يكون المتقدم في زمان سابق والمتاخر
في زمان لاحق فلو كان ذلك التقدم زمانيا لزم ان يكون الامس في زمان متقدم واليوم
في زمان متاخر عنه وينتقل الكلام الى ذينك الزمانين ويلزم ان يكون هناك ازمنة
غير متناهية ينطبق بعضها على بعض وانه محال بالضرورة وح يجوز ان يكون تقدم عدمه على وجوده
ايضا غير زماني وقد يجاب بان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان
مغاير له بل يقتضي ان يكون السابق قبل اللاحق قبلية لا يجامع القبل فيها البعد فان هذه القبلية
لا يوجد بدون الزمان فان لم يكن شيء من المتقدم والمتاخر زمانا احتيج فيها الى الزمان وان
كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتيج ذلك الاخر الى الزمان دون الاول وان كان كلاهما
زمانا لم يحتج شيء منهما الى زمان يقع فيه وذلك لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان
اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض وقيل يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد في عهد
على وجود عمرو اتجه ان يقال لما اذا اوليت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجوده كان مع الحادثة
الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال

وقف كتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فريد محسني

لعلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم او امس
متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لما اذا قلتم انه متقدم عليه واعترض عليه بان انقطاع السؤال
عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان المتقدم على اليوم ما اخذ في مفهوم لفظ امس كما ان
المتاخر عن اليوم ما اخذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلتم امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل
لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكان انقطاع
السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم
عرض اولي للزمان وكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا
اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وهذا هو المطلوب كما لا يخفى فيكون قبل
الزمان زمان هف ولكان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع القبلية فيكون
زمانية فيكون بعد الزمان زمان هف

الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول

فصل في اثبات كون الفلك مستديرا وبيان ان ههنا جهتين لا يتبدلان

احدهما فوق والاخرى تحت فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي
رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق بخلاف سائر الجهات فان المتوجه الى المشرق يكون
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار
قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس والجهة تطلق على منتهى الاشارات وعلى منتهى الحركة
الاشارات وعلى منتهى الحركات المستقيمة وبالنظر الى الاول تكون جهة الفوق هي محدب
الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارة الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل مقعر فلك
القمر لانه منتهى الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت عن فلك القمر
كانت الى جهة الفوق قطعا لكونها آخذة من جهة تحت متوجهة الى ما يقابلها كما لا يخفى وانها
ستة وبيانه انه امر عام وخاص اما العام فهو ان الانسان يحيط به جسم عليه

٣٤

قال المحقق الشريف في حاشيته لتجريد اما صفوا في الجهة على قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف فان الانسان المتوجه الى المشرق
مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله
وبالعكس واما الفوق والتحت فانه يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت
ورجله من فوق فهاتان الجهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالفرض لا يقال اذا وقف شخصان على طرفي قطر واحد للارض فالجانب الذي يلي
راس احدهما يلي قدم الاخر فما هو فوق بالقياس الى احدهما تحت بالقياس الى الاخر فهما ايضا يتبدلان بالفرض نعم اذا فسر الفوق
بما يلي السماء والتحت بما يلي المركز لم يتبدلا اصلا لانا نقول ان الفوق هو ما يلي راس الانسان طبعا والتحت هو ما يلي قدمه طبعا ومعنى
ذلك ان له نسبة طبيعية الى تينك الجهتين واذا فرض قدمه في جانب التحت صار حيث ان الانسان لم يكن على النسبة الطبيعية فلا تبدل
فيها اصلا قوله والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد على ما تقرر ويمكن ان يفرض في جسم واحد
امتدادات غير متناهية سواء فرضت متقاطعة او غير متقاطعة قال الامام لما كانت الابعاد متناهية المقدار وجب ان يكون
للامتداد الخطي طرفان هما جهتان للامتداد وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوط محيطة به وان اعتبر النقط مع
الخطوط كانت الاطراف والجهات ثمانية وعلى هذا القياس ان كان مخمسا او مسدسا الى غير ذلك وحال الاجسام على قياس ما ذكر
في السطوح والمكعب اطرافه وهي سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبر سطوحه فقط كانت جهاته ستا وان اعتبر
معها الخطوط ايضا كانت جهاته ثماني عشرة وان اعتبر معها النقط كانت جهاته ستا وعشرين ولا جهة بالفعل للدائرة ولا
للكرة وجهاتها بالقوة غير متناهية ويرد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل
هو سطحها المستدير المحيط بها فيجب ان يكون لكل منها جهة واحدة بالفعل فان قلت هذا الكلام صريح في ان الجهة للجسم قائمة
به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة الوصول اليها والقرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جميع جهاته متبدلة قلت لنا جهات
مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة التي هي منتهى الاشارات ومنتهى الحركات المستقيمة على ما ذكرناه فبالنظر الى الاول ان
جهة الفوق هو محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارة الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثاني هو مقعر فلك القمر لانه منتهى الحركة
المستقيمة والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت من فلك القمر كانت الى جهة الفوق قطعا لكونها اخذة من جهة التحت متوجهة
الى ما يقابلها واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم لا من حيث اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وايضا واقعة باذاء
الجهات المطلقة كما لا يخفى وليسميها باسمائها انتهى كلامه قدس سره

قال الشارح يعني الاجسام الطبيعية هي التي جواهر يمكن ان يفرض في كل منها خطوط ثلاثة متقاطعة على قوائم وقد يطلق الجسم على مقدار يمكن ان يفرض فيه الخطوط المذكورة ويسمى جسما تعليميا انتهى قال العلامة المحقق الجندي روح الله روحه قوله هي جواهر انما اعتبر الفرض دون الوجود لان الخطوط المتقاطعة على قوائم ربما لا توجد بالفعل في الجسم كما في الكرة ولو وجدت بالفعل كما في المكعب فجسميته ليست باعتبار تلك الخطوط المتقاطعة فانها قد تزول مع بقاء الجسمية واعتبر امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض واعترض بان تعريف الجسم يصدق على الهيولى والصورة وبان قبلية الفرض محل لان الجواهر المجردة يمكن فرض الخطوط فيها غاية ما في الباب ان يكون المفروض محالا واجيب عن الاول بان الخطوط انما يفرض حقيقة في الجسم التعليمي الذي هو كم لان اطراف الخطوط نهايات وهي انما تعرض للمقدار والجسم التعليمي انما يعرض اولا وبالذات للجسم الطبيعي وبالواسطة للهيولى والصورة بل نقول يمكن ان يدعى ان الخطوط المذكورة لا يمكن فرضها في الهيولى والصورة منفردة احديهما عن الاخرى غاية الامر انه لا يوجد احديهما بدون الاخرى وعند اجتماعهما يحصل الجسم فالخطوط في الحقيقة يقع في الجسم من حيث هو لا في جزئه على ان اولئك ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد وليس مركبا من الهيولى والصورة وهو مختار بعض المحققين وعن الثاني بان فرض الخطوط في المجردات محال لان فرض عدم الخطوط فيها من تتمة فرضها مجردة وتجرده ان فرض عدم الخطوط فيها لا خارجي لفرضها مجردة وليس الا نحو ذهني اي حتى لا يمكن تعلق الامكان به وقوله يتقاطع على قوائم احتراز عن مذهب بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهري فان في السطح فرض الخطوط الثلاثة المتقاطعة لكن لا على قوائم وانما على مذهب الحكماء فلا حاجة الى هذا القيد لانهم لا يقولون بالسطح الجوهري فالسطح خارج بقوله هي جواهر قوله ويسمى جسما تعليميا اذ في العلوم التعليمية اي الرياضية يبحث عنه والفرق بين الجسم الطبيعي والتعليمي واضح فان الشمعة الواحدة مثلا يمكن تشكلها باشكال مختلفة تختلف بحسبها مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي واما الجسم الطبيعي فهو في جميع الاشكال واحد انتهى كلامه

اليد او ظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو الاعلى في الغالب يسمى يمينا ومقابله يسارا وما يحاذي وجهه قداما ومقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع فوقا ومقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهره والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طوله قامته حين هو قائم الفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته اليمين واليسار وطرفا الامتداد الباقي في العمق يسميهما باعتبار ثخن قامته القدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع الزيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم ولا شك ان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها وانت تعلم ان قيام بعض الامتدادات على بعض في الاجسام اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت الجهات غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية ولكل واحدة منها موجودة قوله فيه اشكال لانهم قالوا جهة التحت هي المركز الذي هو نقطة موهومة فلا تكون موجودة اقول كانهم ارادوا الموجود في نفس الامر ذو وضع غير منقسم في امتداد ماخذ الحركة ومتى كان كذلك لان الفلك جسما مستديرا وانا قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم يكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها مدفوعا لانهم ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة عن النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه

قال الامام فى شرح الاشارات لما حاول رايه فلا بد من طرف يتقطع الاشارة عنده وذلك الطرف لا يجوز ان يكون شيئا فى الجانب الذى انقطعت الاشارة اليه

والا فيكون قد بقى وراءه ذلك المنقطع شىء من الشىء رايه فلم يكن منقطع الاشارة منقطع الاشارة فى خلفه فاذا كان كل ما يكون منقطعا للاشارة فهو طرف

وما كان كل طرف فانما كان منقطعا للاشارة لانه طرف لا جرم انعكست تلك الموجبة الكلية موجبة كلية فصدق ان كل طرف فهو منقطع الاشارة انتهى كلامه

لما امكن اتجاه المتحرك اليها

وقيل بالوصول اليها او القرب منها وانما قيد الاتجاه بالامكان لان اتجاه الجسم المتحرك الى المعدوم الذى يقصد

بالحركة تحصيله كما فى الحركة فى الكيفية وهيهنا اتجاه يمكن ايضا اتجاه المتحرك الى المعدوم بالوصول اليه عند

القائل بان المكان هو السطح وانا قلنا انها غير منقسمة فى ذلك الامتداد لانها لو انقسمت ووصل

المتحرك الى اقرب الجزئين فى تحركه فلا يجوز حركته فى الجهة لانها ما عنه او اليه الحركة فلو كانت الحركة فى

الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وانه محال وح فاما ان يتحرك من المقصد يعنى الجهة او الى المقصد

فان تحرك وصل المقصد لم يكن احد الجزئين من الجهة والا لكانت الحركة اليه حركة الى الجهة وان تحرك

الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة والا لكانت الحركة منه حركة من الجهة اقول تمام هذا الكلام موقوف

على تسليم امتناع الحركة فى الجهة كما اشرنا اليه واذا ثبت ذلك فلا حاجة الى هذا الترديد لان

انقسام الجهة يستلزم لامكان الحركة فيها واذا ثبت هذا ثبت ان وضع الجهة ليس بالذات والا لكان

جوهرا فكانت قابلة للانقسام فى جميع الجهات كما مر وح لا بد لها من امر يحدد ويعين وضعها

ولا يجوز ان تكون قائمة بالمحدد كما ذهب بعضهم لان جهة الفوق يعنى السطح الاعلى من الفلك الاعظم

وان كانت قائمة بالمحدد الا ان جهة التحت يعنى المركز ليست قائمة به وان كان تحديد المركز يعنى

وضعه بالمحدد ايضا فيتعين تحدد الجهات ليس فى خلاء لاستحالته ولا فى ملاء متشابه والا

لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع لان الملاء المتشابه لا توجد فيه امور متخالفة بالطبع

فلا يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام والاخرى متروكة لذلك البعض هف لان النار

والهواء طالبان بالطبع للفوق وهاربان عن التحت والارض والماء بالعكس فاذن يتحدد

الجهات فى اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه قيل التوجيه هنا المقام ان تحدد

الجهات ليس فى دخل تحت الملاء المتشابه فاذن هى فى اطراف ونهايات خارجة عن الملاء

المتشابه متصلة به وقال بعض المحققين المراد بالملاء المتشابه ملاء لا يوجد فيه امور

متخالفة الحقيقة ليكون بعضها جهة حقيقية وبعضها جهة تحت اخرى مقابلة للاولى

٢٨

قوله الجهة مقصد المتحرك آه اذا قلنا تحرك الجسم الى جهة كذا كان صادقا محققا فيكون الجهة مقصد المتحرك

نشير دون الى الجهة فيكون قابلا للاشارة الحسية فلا بد ان يكون واقعة فى منتهى الحركة ومأخذ الاشارة وان

قال بعض شراح القديم للهداية قوله وانما قلنا انها موجودة ذات وضع لانها لو لم يكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها ولما امكن اتجاه المتحرك اليها

فان قلت لا نم انها لو لم يكن موجودة لما امكن اتجاه المتحرك اليها فان المتحرك فى الكيف يتجه الى ما ليس بموجود قلنا اتجاه المتحرك الى الشىء بالحصول

فيه من غير ان يكون ذلك الشىء موجودا بديهى البطلان والمراد هذا انتهى وقال بعض المحشين على قول الشرح الطاهر انه الشارح

الجديد للتجريد قوله اتجاه المتحرك الى الشىء بالحصول فيه والصواب ان يقال الى الوصول اليه او القرب كانه فرق بين المكان والجهة بان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه

والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه وادعى ان مقصد المتحرك يجب ان يكون موجودا واستدل بذلك على وجود الجهة كالمكان وبهذا

فاورد عليهم البعض بان مقصد المتحرك فى الكيف ليس بموجود فاجابوا بالفرق وقالوا ان الضرورة يحكم بوجود ما يراد بالحركة تحصيله كما فى الكيف

وهذا انما يستقيم ان لو قيد الوجود والعدم بحال الحركة وهذا التقييد مما لا يصح اذ ادعينا ان اتجاه المتحرك الى شىء ان يكون بالحصول فيه

او يكون تحصيله يقتضى ان يكون ذلك الشىء المتجه اليه موجودا فى زمان ما اعم من ان يكون حال الحركة كما فى الصورة الاولى او بعد تمام الحركة كما فى

الصورة الثانية لكان صوابا والكيفية المتوجه اليها فى الحركة فى الكيف موجودة بعد تمام الحركة وان لم يكن موجودا فى زمان الحركة انتهى

قوله والمراد هذا آه لكن يرد عليه قول من قال ان المكان هو السطح المذكور لان الرجل اذا انتقل من مكان الى اخر فالسطح من الهواء الماس له بعد

غير موجودة قبله اذ الهواء متصل واحد واما قول الكل البعد المذكور فلا اشكال اذ الرجل يشغله الهواء س قدس سره

قوله لما امكن اتجاه المتحرك اليها اقول هذا استدلال على وجود الجهة حاصله ان الجهة مقصد المتحرك وكل مقصد المتحرك يجب ان يكون موجودا فالجهة

يجب ان يكون موجودا اذ لو لم يكن موجودة لما امكن اتجاه المتحرك اليها والا لزم اتجاه المتحرك نحو المعدوم وهو ظاهر البطلان فهكذا المقدم

واعترض عليه بان الاية الكبرى لا امكان اتجاه المتحرك الى المعدوم الذى يقصد بالحركة كما فى الحركة الكيفية والكمية والوضعية والاينية على الخلاف فى الاخير

واجيب بانا ندعى ان كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه كالمكان للحصول عنده وصولا بعيدا او قريبا كالجهة يجب ان يكون موجودا واما ما قصد

تحصيله بالحركة فيجب ان لا يكون موجودا حال الحركة والا لزم تحصيل الحاصل ولذا قال البعض المتاخر المقدم فى الجواب عن ذلك الاعتراض اتجاه المتحرك

الى الشىء بالحصول فيه من غير ان يكون ذلك الشىء موجودا بديهى البطلان والمراد فيما نحن فيه هو هذا المعنى وههنا شبهة مشهورة وهو

انهم ان وجوده قصد الحركة بالحصول فيه لا يكون صحيحا بالفعل اذ لم يكن مقصودا موجودا الا لتحصيل كون الحركة كالاول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة

لجوهر او لا حقيقة له او ماهية له الا التوجه الى الغير فالكون اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول لكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون فى ذلك المطلوب

حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فيجب ان يكون مقصد المتحرك معدوما لكون الحركة كما كان قبلها والا لزم تحصيل الحاصل وجوابه

ان مقصد المتحرك بالحصول فيه مستلزم للحركة الاينية فلا يكون الحصول فيه الا بتلك الحركة الاينية وهو نسبة الشىء الى المكان وكون الشىء حاصلا فيه

وحصول الشىء فى المكان فيجب ان يكون ذات المكان موجودا سواء كان فى الخارج عند القائل بالبعد او فى نفس الامر عند القائل بالسطح لكونه

منسوبا اليه فذات المكان ايضا موجود لكونه منسوبا الى تلك النسبة حال الحركة غير موجودة بل يكون موجودا بالقوة القريبة الى الفعل كما كان موجودا له

قبل الحركة بالقوة البعيدة اليه لانه لو كان موجودا لكان المتحرك متصفا بالحصول فى المكان فلم يتوجه كما وقع فرضناه متحركا حتى يحصل اتصافه بذلك

بسبب الحركة والتوجه الى الغير هو ذات المكان هو فظهر مما ذكرنا ان ما هو مقصود المتحرك بالحصول فيه بالحركة الاينية هو ذات المكان الذى

به يتنا وجب وجوده لا الوصف الذى يكون معدوما طال الحركة فما هو مقصود المتحرك بالتحصيل كما فى الحركة الكيفية مثلا فان مقصد

فى حركة الماء من البرودة الى السخونة ليست ذات غاية السخونة لكون الماء متصفا بغاية السخونة ولا شك ان غاية السخونة حال حركة الماء

من البرودة الى السخونة على التدريج غير موجودة فاذا لم يكن غاية السخونة موجودة حال العالم يكن اتصاف الماء بها موجودة بطريق اولى كالا يخفى

ملخصا حال النفس فى الاشارات فى الفرق بين الحركة بالحصول والتحصيل ان المتحرك نحو ما يتوجه ذاته بحذافيره فلا دلنا فيه متوجه بصفته

لا ذاته فنا قررنا ثبت وجب وجوده هو مقصود المتحرك بالحركة بالحصول فيه فيكون الجواب على الاعتراض انا لا نقض فيما ان استوجبت

تفصيل الحركة بالتفصيل فلنستمع حتى يظهر لك حقيقته فنقول المشهور بينهم بل الحق على ما حقق الشيخ في الشفاء ان الحركة منحصرة في المقولات الاربع من الاعراض الكيف والكم والوضع والاين اما الحركة في الكيف فمعناه ان حركة المتحرك واقعة من نوع من تلك المقولة اي الكيف الى اخر منه كحركة الماء بالحركة التسخينية من البرودة الى السخونة فلا بد في كل حركة امور ستة احدها ما منه الحركة وهو المبداء وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى وثالثها المتحرك وهو العلة القابلية ورابعها المحرك وهو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة وهو المسافة فيها الحركة وسادسها الزمان فيما نحن فيه المتحرك هو الماء وما فيه الحركة هو السخونة على سبيل التدريج وما منه الحركة هو البرودة وما اليه الحركة وهو غاية السخونة التي هو مقصد المتحرك الذي يكون هو حال الحركة معدوما او معدوما مستحيلا يكون من جملة الواجبات لان المقصود من تلك الحركة تحصيله فانه لو كان موجودا حالها لزم تحصيل الحاصل كما صرح به صاحب المحاكمات والمحرك هو العلة الفاعلية والزمان واما الحركة في الكم فمعناه ان حركة المتحرك واقعة من نوع من الكم المتصل الى اخر منه كالنمو فان المتحرك يتحرك من نوع من المقدار كذراع الى نوع اخر منه كذراعين وينتقل ايضا من ذراعين الى ثلثة اذرع ومن ثلثة اذرع الى اربعة اذرع وهكذا الى ان وصل الى حد يعينه لا يتخطى على ما توهمه بعض الفضلاء في مقدارات كثيرة من تلك المقولة على مع عدم تبدل ذلك الشيء الواحد النوعي فالمتحرك هو الشجر وما منه الحركة هو مقدار الصغر وما فيه الحركة في النمو الى الابد المقادير وما اليه الحركة هو غاية انتهاء مقدار الصغر الذي يكون منظورا نظر المتحرك ومقصده وهو معدوم حال الحركة والا لزم تحصيل الحاصل والمحرك هو العلة الفاعلية والعلة القابلية وايضا من الزمان واما الحركة في الوضع فمعناه ان حركة المتحرك من نوع من الوضع الى نوع اخر منه كحركة الانسان من القيام الى الركوع او الى القعود او المجود او كالحركة الاستديرية والقسرية فالمتحرك هو الانسان وما منه الحركة هو القيام وما فيه الحركة هو تغير الوضع وما اليه الحركة وهو الركوع الذي هو منظور المتحرك معدوم حال الحركة والا لزم تحصيل الحاصل والمحرك هو العلة الفاعلة ولا بد ايضا من الزمان اما الحركة في الاين فقد ذكرها في الحواشي المشهورة فارجع فيها فتامل حتى يظهر لك حقيقة الحال قال السيد الشريف في حاشيته ثم يرد الاشكال في الجهة وهي انه بحث وهو ان المكان مقصود بالحصول فيه قطعا واما الجسم اذا تحرك في الهواء فالمكان الذي يحصل فيه عند انتهاء الحركة عند القائل بالسطح لم يكن موجودا حال الحركة بل عند انتهائها كان البعض لم يكن موجودا حال الحركة بل حال انتهائها فالقصد الى الشيء بالحركة للحصول فيه لا يستلزم وجود ذلك الشيء لا حال الحصول فيه واما قبله فقد يكون موجودا كالمكان عند القائل بالبعد وقد لا يكون كما في المثال المذكور عند القائل بالسطح فلم لا يجوز ان يكون حال الجهة كذلك فلا يكون موجودة الا عند الوصول اليها او القرب منها دون حال الحركة الواقعة للقائل بالسطح في حال الحركة اما وجود ذلك الشيء الذي قصد بها الحصول فيه فالوصول اليها او القرب منه واما وجوده على حدة فيه ولا يتصور كونه مقصودا بالحركة على احد الانحاء المذكورة بالعرض واما وجوده بعينه فقد يجاب عن ذلك بان المدعي وجود المكان والجهة بوجوه في الجملة سواء كان حال الحصول او قبله او بعده انتهى كلامه منه ٥٥ محمد حسين عفى عنه

علم ان الجهة

ذات م

بذلك الانفع م

ولذا الحال في النمو لغاية بنقص من عن الشيء الواحد النوعي مقدارات كثيرة كلام م م

علم ان الجهة الحقيقية الطبيعية اما ان لا يكون منقسمة في جهة اصلا كجهة التحت فانها نقطة موهومة في وسط الارض باتفاق الحكماء واما ان لا يكون منقسمة في امتداد ماخذ الحركة عليه وان كانت منقسما في جهة غير تلك الامتداد كجهة الفوق فلا بد ان يكون طرفا لامتداد وهو يجب ان يكون غير منقسم والا لكان اولى لاحد جزئيه فاذا صار ذلك الماخذ مقطوعة ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يمكن او يستمر على حركته فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون الجزء الابعد لا بعده خلاصة اذ الا يراد بالمقصد الا ما ينتهي اليه الحركة بحصول التوجه اليه وان لم يسكن بل يتحرك فاما ان يتحرك على المقصد او الى المقصد الاخر فبدلا للمقصد فارجع اليه قوله اذا ثبت هذا فنقول ح

قوله اذا ثبت ان الجهة امر موجود ذات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة فقولنا موجود يخرج المعدوم وقولنا ذات وضع يخرج المجردات فانها لا يمكن اليها الاشارة الحسية فان سئل الحال او يشير النفس مثلا بان تلك الفلك او يراد به جزء من اجزاء الفلك وقولنا غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة يخرج الجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد ماخذ الحركة وجب كون الجسم قابلا للانقسام في سائر الامتدادات فاذا ثبت هذا او تمم ضميمة المعلم فنقول انها الملازمة اي كل واحدة منها اي من جهة الفوق والتحت اما جسم او جسماني وبعبارة اخرى اما جوهر او عرض لكنها ليست بجسم لما عرفت من انه لا يقبل الانقسام في امتداد ماخذ الحركة فتعين ان يكون موجودة جسمانية غير جوهرية لا بطلان ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع الجوهرية فوضعها اي وضع الجهة بمعنى كونها قابلة للاشارة الحسية لا يكون بالذات والا لكانت جوهرا اي جسما فكانت قابلة للانقسام في الجهات الثلث لظهور البطلان كما عرفت فيجب ان يكون بواسطة الجسم المحدد لها ويعين وضعها ويكون هو باعتبار ما المنتهى الاشارة الحسية بان يقال لها هنا او هناك فاذا كان كذلك فيجب ان يكون عرضا ولكل عرض لا بد ان يكون موجودا في موضوع في موضوعها الجسم الذي يحددها ويعين وضعها وانا قلنا لمحددها ويعين وضعها دون محلها ومقومها لان جهة الفوق هي السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالمحدد وهو جسم الفلك الاعظم الا ان جهة التحت هي المركز ليست قائمة به وان كان محددا للمركز ويعين وضعه فالمحدد ايضا فتعين المحدد لوضع الجهة اعم من ان يكون الجهة قائمة به او لا فذلك الامر الذي يكون موضوعا للجهة لا يجوز اما ان يكون شيئا متشابها كالخلاء كان او ملاء او شيئا مختلفا والاول باطل لان المتشابه بها الا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق يكون كل واحد من حدوده المفروضة الفرضية واجزائه متشابها للاخرى متساوية معه فلا يكون لبعض الحدود المفروضة ضيا اولى من بعض حالا في التعين التشابه المفروض هنا فاذا كان كذلك لا يجوز ان يكون بعض تلك الحدود اولى من بعض بان يكون جهة دون سائرها فاذا كان جزء منه جهة فوقا كان او تحتا دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح لتشابه الاجزاء في تلك الحالة واذا كان جزء منه جهة فوق لزم الترجيح اي بلا مرجح لما انه يكون هو جهة التحت فلا وجه للتخصيص بالفوق دون التحت وكذا الحال في العكس اذا تمهد هذا فنقول لعا لمية اما التي هو الاول حال الرد من ثلثة وجه الاول ما ذكرناه وهو عدم اولوية الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة دون سائرها الثاني كون الحدود في الخلاء ما هو المتشابه بالفرض وفي الجهتين بالطبع الثالث كون الحدود فيها غرضنا هنا وفي الجهتين متباينتين فاذا تحقق هذا نعني ان الثاني نحو وهو ان يكون في الخلاء الموضوع للجهة ولتعين وضعها شيئا مختلفا في الاجزاء خارجا عما يتشابه ويتصل به وضد معه ولا يكون ملحوا لغيرالمتشابه اي مختلف الاجزاء اعلم ان ما ذكرناه في الاستدلال لنا وجه نحاليه الاول وحقيقة الوجه الثاني فيما هو مستفاد من كلام المحقق في شرح الاشارات وكلام الشيخ في الاشارات حيث قال ثم الخ من الحال ان تعين وضع الجهة

يكون جهة تلك الاعظم فقد جهة الفوق ويعين وضعها اما الاول فلان الجهة قائمة به وكذا الثاني فلو لم يكن اعتقاد لجهة التحت فانه ليس قائمة بشيء لكن تحدد وضعها بكون تلك الاعظم م م م

في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيها لكي يكون اذ ان
يقع بشيء خارج عنه ولا محالة يكون حسيا او حسابيا انتهى المستفاد من كلام الشيخ ان الخلاء والملاء متشابه كالخلاء
المتشابه كالاخفى وقال صاحب المحاكمات تبيين تمام ما له تعين وضع الجهة في الخلاء فيهما بمعنى البعد المجرد بالمتشابه
مع فقدان الحدود المتخالفة فيه لان الامتداد ولا انقطاع من عوارض المادة ثم تعرض الى تبيين امتناع سابقا
اشارة الى ان اثبات التحدد لا يتوقف على استحالة الخلاء فان جوزنا وجوده لم يمكن ان يكون محددا وكذا الملاء
المتشابه او الجسم المتشابه اما ان يكون متناهيا او غير متناه اي ان جوزنا وجود جسم لا يتناهى لم يجز ان يحدد
بوضع الجهات الطبيعية فاذا قررنا يظهر ان قول الشارح لا استحالة الا وجه لذكره في الاستدلال على حصر
جواز الخلاء محددا بلان جوزنا وجوده وقدرنا وجوده لا يكون صالحا لان يكون محددا لما عرفت فاذا كان علة عدم
صلاحية الخلاء للمحددية بتمامه لعدمه لكان هو ايضا جارية في الملاء المتشابه وان كان العلة عدم امكان تعدد الجهة
فيها والاجزاء المقدمة فهما مشتركان فيها فعلى كلا التقديرين فلا وجه لما ذكره الشارح تبعا للشيخ في النجاة
والشفاء وصاحب المحاكمات المحقق السيد قدس سره والفاضل المحقق الدواني لا تحصيل الاشارة فيه شيء بان
عدم صلاحية الخلاء والملاء المتشابه للمحددية لا يتوقف على تمامية الخلاء وامتناعه ولا على الملاء المتشابه
الغير المتناهي اي الجسم الغير المتناهي مع ان الملاء عبارة عن الجسم من حيث هو مالئ للمكان والجسم اعم من ان يكون
مالئا للشيء ام لا فبهذا يظهر الفرق بين الملاء والجسم بان الثاني هو الاخص مطلقا من الاول فتامل

٢٨

قال المحقق الشريف في حاشية التجريد ... طرف الامتداد ...

وهو الجسم الذي لا يكون متناهيا لان المتناهي يوجد فيه حدود مختلفة الحقيقية كالسطوح
والخطوط والنقاط وانما تعرضوا للملاء المتشابه تنبيها على ان اثبات تحدد الجهات لا يتوقف
على تناهي الابعاد هنا والكلام على كل من التوجيهين لا يخلو عن تحكم كما يظهر بادنى تامل
ومتى كان كذلك كان تحددها بجسم كري لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او اكثر فان كان
بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس بكري لم يتحدد به جهة السفل لان
جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق بحيث لا يمكن ان يتصور هناك ما هو ابعد
والا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد منه وصارت تحتها وما القياس الى ذلك
الابعد ولا تتحدد به اي بغير الكري غاية البعد سواء كان البعيد خلاء او خارجا عن البعد
الخارج لا يتحدد غاية ... سواء كان الجسم كريا اولا فان كل ما يفرض فيه ابعد الابعاد
لم يكن ابعد اذ يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك الابعد فلا يتحدد به جهة السفل بخلاف
الكرة اذ يتحدد بمركزها غاية البعد الداخل فان قلت لا يمكن تحدد الجهتين بالجسم الكري
ايضا لان الجهتين متقابلتان متقابلة في الغاية بحيث يستحيل ان يتوهم ما هو ابلغ منه
في ذلك وان كان البعد الابعاد المفروضة عن المحيط الا ان المحيط ليس بحد الابعاد المفروضة
عن المركز لجواز ان يفرض قطر المحيط اعظم مما هو عليه فلو كان تحدد الجهتين بالجسم الكري
لما وقعتا على ابلغ وجه المقابلة ولما كانتا واقعتين على ابلغ الوجوه الممكنة وهو كون
احديهما ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى واما ان يكون كل واحدة منهما ابعد الابعاد
المفروضة عن الاخرى فلا يمكن قطعا وان كان باجسام متعددة وجب ان يحيط بعضها
ببعض والا لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها في الامتداد الواصل
بينها مغاير لما هو اقرب من الاخر وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع
لكونها غاية القرب من البعض الاخر والمناسب ان يقال لان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فرید محسنی

فالبعد عنه الى ما نحيب ان يكون بعضها محيطا بالآخر والمحيط من تلك الاجسام يجب ان يكون
كرة والا لم يتحدد جهة السفل فيه كما في تحديد الجهتين باعتبار مركزه محيطه وتبع
المحاط حشوا لا دخل له في التحديد ولا بد ان يكون المحدد محيطا بسائر الاجسام اذ لو كان
وراءه جسم اخر لما كانت جهة الفوق القائمة به منتهى الاشارة فبطل المطلوب وانت تعلم
ان ما ذكرناه لو تم لدل على كروية جسم محدد للفوق والتحت محيط بسائر الاجسام وهو
الفلك الاعظم ولا يدل على كروية جميع الافلاك وكذا الاحوال المبنية في الفصول
الاتية فلا تغفل **فصل** في ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام
مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة وهذا الرسم شامل للعناصر ايضا ويطلق البسيط على ما
معا اخر الاول كما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيشمل العناصر و
الاعضاء المتشابهة كالعظم الثاني ما يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحقيقة مساويا
للكل في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر دون الافلاك والاعضاء المتشابهة
اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا يشاركها في اسمائها وحدودها الثالث ما يكون
كل جزء مقداري منه بحسب الحس مساويا للكل في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر والاعضاء
المتشابهة دون الافلاك لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اي الاينية مطلقا والمستديرة
هي الوضعية واما حركة الجرارة ونظائرها فسميت مستديرة لغة لا اصطلاحا كما صرح به
بعض المحققين ومتى كان كذلك كان بسيطا اما انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان
كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض حركته بها فانه متحرك الى جهة وتارك للاخرى وطالب لها
بما انه فالجهات متحددة قبله لا به فيه نظر اذ لا يلزم من ذلك الا تحدد الجهات قبل حركته لا
وانما الحاجة الى ان يتحدد الجهة قبل وجوده فالمناسب الاقتصار على ان يقال الجهات لا تكون
متحددة به والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة ومتى كان

كذا الشيء وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون لكل واحد من اجزائه اي بسائطه
على شكل طبيعي وقسري او يكون بعضها على شكل طبيعي وبعضها على شكل قسري لا سبيل
الى الاول والا لكان كل واحد منها كرة لان الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة قالوا
لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا
فعلا واحدا ولا شكل سوى الكرة فعلا فعال المختلفة فان المضلع من الاشكال يكون حاصل
خطا واخر سطحا واخر نقطة ولو كان لكل واحد منها كرة لاستحال ان يحصل من مجموعها سطح
كري متصل الاجزاء ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن كل واحد منها او بعضها
كرة فيكون طالبا للشكل الطبيعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة فان تغير الشكل لا يخلو عن
حركة اينية وهو لا يخفى عليك ان الثابت فيما سبق استحالة ان يكون الفلك قابلا للحركة
المستقيمة والمفيد هيهنا استحالة ان يكون اجزاؤه قابلا لها وقد يقال لو كانت اجزاؤه
قابلة للحركة المستقيمة كانت جهات حركاتها متقدمة عليها وهي متقدمة عليه
لتقدم الجزء على الكل فيلزم ان يكون الجهات متقدمة عليه فلم يكن محددا لها هف وفيه بحث
اما اولا فلان جزء الفلك اذا تحرك على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي
الفوق والتحت فلم يلزم تحددها قبله والمحدد انما يحدد هما دون ساير الجهات واما ثانيا فلانه
لا انه لا يلزم تقدم جهات حركاتها على حركاتها لا عليها **فصل** في ان الفلك قابل
للحركة المستديرة اي الوضعية لان كل جزء من اجزاء المفروضة فيه هذا مبني على ان الفلك متصل
واحد لا جزء فيه بالفعل لا يختص بالطبيعة تقتضي حصوله في وضع معين ومحاذاة معينة
لتساوي الاجزاء في الطبيعة او دعليه ان البساطة التي يستدل بها على ان الفلك قابل
للحركة المستديرة دالة على انه غير قابل لها لانه اذا تحرك على الاستدارة فاما ان تتحرك اجزاؤه
الى جميع الجوانب وهو محال بالضرورة او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح وايضا اذا

تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دواير مخصوصة
متفاوتة في الصغر والكبر ترسمها النقط المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا
عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء جميع النقط المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتها
للقطبية والسكون ورسم الداير الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة
فانه ترجيح بلا مرجح وقد يجاب عنه بان ذلك التخصيص يجب ان يكون لامر يقتضيه الى محركه
وان لم نعلمه بعينه ضرورة كون المتحرك بسيطا وانت تعلم ان هذا مناف لقولهم ان
نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعليه مبنى كثير من قواعدهم فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه
ويصل الى موضع جزء اخر وما ذلك الا بالحركة ولما امتنعت المستقيمة تعينت المستديرة
وقد يقال ان عدم وجوب الوضع والمحاذات لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زوالها عنها وذلك
لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زوالها بحركة غيرها اما بتغير الوضع والمحاذات معه سواء كانت
تلك الحركة طبيعية او قسرية واجيب بانا لو فرضنا سكون الغير ولاحظناه من حيث انه
بسيط وجدنا كل جزء منه يمكن الزوال عن وضعه فتعين امكان حركته قطعا ونقول ايضا
بجبلته يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به والا لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي
كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبعه الميل المستدير تقال لو لم يكن طبعه مبدأ
ميل مستدير اقول في كلامه اضطراب لانه ان كان الطبع بمعنى الطباع وتناول كل ما يتحرك
والمادة فلا يلايم قوله فيما بعد وان كان الشيء مع العايق الطبيعي كما لا معه وان كان
بمعنى الطبيعة فلا يصح قوله لما قبل الميل المستدير من خارج اذ الالانم على تقدير
ان يقبل ما ليس طبيعته مبدأ ميل مستدير ميلا من خارج هو تساوي الجسم القابل للميل
والذي لا ميل له طبعا طبيعيا في السرعة كما ستقف عليه ولا استحالة في ذلك وايضا
لم يصح قوله فلا يكون فيه ميل مستدير حالا وهو ظاهر والانسب ان يحمل الطبع ما العايق الطبيعي

على

فيه بيان الامكان الاستعدادي

قال الشارح الجديد للتجريد في امور العامة بحث الاستعداد قابل للشدة والضعف ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب والبعد منه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان النطفة للانسانية ضعف من استعداد العلقة وهو ضعف من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة ضعف من استعداد الطفل لها وبعدم بعد الوجود اما لحصول الشيء بالفعل او بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع الموانع للمركبات وربما البسيط لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المصنف وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه امر تقتضيه ماهية الممكن لا بمحله ولانه متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لا فاضة الصور عليه من جهة العلة المفيضة كالصورة والعرض ومعه كالمعين بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولا نه يقرب الى تأثير المؤثر في ايجاد الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود على العدم بل هما بالنظر اليه على السواء انتهى

فيه معنى الاستعداد

قال المحقق الشريف في حاشية شرح تجريد الاصفهاني معنى كون الشيء قابلا للآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا امر اعتباري اقتضيه ذاته ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى ذلك القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات وتفاصيل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب المقبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للوجوب معتبرة في الاستعداد انتهى

في معنى القبول والاستعداد

فالاستعداد حقيقة امارة للقبول بحسب القرب والبعد للقبول وان الممكن استعدادات لكونها امورا وجودية وكون القبول الذي هو الامكان الذاتي اعتباريا تم

٣١

قال الشيخ في النجاة والعلة المحركة اما ان يكون موجودة في الجسم فيسمى متحركا بذاته واما ان لا يكون موجودة في الجسم فيسمى متحركا لا بذاته في المتحرك بذاته اما ان يكون العلة الموجودة فيه يصح عنها ان يتحرك تارة وان يتحرك تارة فيسمى متحركا بالاختيار واما ان لا يصح عنها ان لا يتحرك فيسمى متحركا بالطبع والمتحرك بالطبع اما ان يكون بالتسخير فحركته علة بلا ارادة ويسمى متحركا بالطبيعة واما ان يكون بارادة وقصد ويسمى متحركا بالنفس الملكية انتهى من محمد حسن عفي عنه

على المتناول لما له شعور وارادة فان الطبيعة ايضا قد يطلق اصطلاحا على سبيل النقل مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة وقد ثبت انه قابل للحركة المستديرة وفيه بحث اذ لو اريد ان الحركة المستديرة ممكن ذاتي له ففيه الاينيا في امتناع حركته على الاستدارة بواسطة عدم علتها وهي الميل المستدير وان اريد بان للفلك استعدادا تاما للحركة المستديرة ولا يحصل ذلك الاستعداد الا عند وجود جميع الشرائط وعدم جميع الموانع فذلك غير معلوم مما مر وايضا ما ذكره ههنا جار في كل من البسائط العنصرية فلا شبهة في امكان حركتها المستديرة كيف لا وقد ذهبوا الى ان كرة النار متحركة بمشايعة الفلك فيجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير بحركة ويمكن تقرير الدليل على وجه يكفي فيه امكان الحركة بحسب الذات ولا يجري في العناصر بان يقال التحريك القسري للفلك ممكن وما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعي ولما امتنع في الفلك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ ميل مستدير وانما قلنا انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل المستدير من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان اذ لا يتصور وقوع الحركة في الآن ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل طبيعي يكون ذلك الميل معاوقا للميل القسري لنحو القسر اياه في الجهة متحرك بمثل تلك القوة القسرية عين تلك المسافة والا لكانت الشيء اي الحركة مع العائق وهو الميل الطبيعي كهي لا مع عائق قيل لا يلزم من فرض عدم الميل العائق فيه عدم جميع العوائق فيمكن ان يكون خاليا عن الميل ومقارنا للعائق اخر ايضا ومن ذلك العائق الميل الذي في ذي الميل فلا يلزم ان يكون زمان عديم الميل اقصر من زمان ذي الميل واجيب بانا نفرض مثل ذلك

العايق مع ذي الميل ايضا وذلك الزمان الاقصر الذي هو زمان عديم المعاوق
له نسبة لا محالة الى الزمان الاطول وليكن نصفه كان يكون زمان عديم
الميل ساعة وزمان ذي الميل ساعتين فاذا فرضنا ذا ميل اخر ميله اضعف من
الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الى
الزمان الاطول فيكون نصفه فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية
في زمان عديم الميل مثل مسافته اي مسافة عديم الميل لان الحركة تزداد
سرعتها بقدر انتقاص القوة الميلية المعاوقة التي في الجسم وينتقص
سرعتها بقدر ازدياد القوة المذكورة لانه اذا انتقص شيء من القوة المعاوقة
التي في الجسم ولا يزداد السرعة او زاد شيء منها ولا ينتقص السرعة لم يكن
القوة الميلية مانعة من الحركة هف فلما كان الميل الثاني نصف الميل
الاول كان سرعة ذي الميل الثاني ضعف سرعة ذي الميل الاول فيتحرك
ذو الميل الثاني في نصف زمان ذي الميل الاول وذلك النصف
مثل زمان عديم الميل مسافة ذي الميل الاول وهي مثل مسافة
عديم الميل فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويا
في السرعة والبطوء وهو محال وقد تقرر الكلام بعد فرض الاجسام
الثلثة المذكورة بوجه اخر بان يقطع ذو الميل الثاني مثل مسافة
عديم الميل في زمان عديم الميل لان السرعة تزداد وينتقص
بانتقاص الميل المعاوق وازدياده فكلما كان الميل المعاوق
اقل كان زمان الحركة اقصر لازدياد السرعة وكلما كان الميل اكثر
كان زمان الحركة اطول لانتقاص السرعة فتفاوت الزمان انما هو بحسب

فقد

تفاوت الميل المعاوق فلما كان الميل الثاني نصف الميل الاول كان زمان
حركة ذي الميل الثاني نصف زمان حركة ذي الميل الاول وهو ساعتان
فتلك ساعة كزمان حركة عديم الميل وقال ابو البركات وجود الحركة
من حيث هي لا يتصور الا في زمان يكون محفوظا في جميع الحركات و
ما زاد عليه فتلك الزمان الذي يقتضيه ماهيتها يكون بحسب المعاوق
فيجب ان يشترك الاجسام الثلثة في ساعة واحدة لاجل اصل الحركة
وهي زمان حركة عديم الميل ويكون ساعة في ذي الميل الاول بازاء
ميله ولما كان ميل ذي الميل الثاني نصف ميل ذي الميل الاول فيكون نصف ساعة
بازاء ميله فيكون زمانه ساعة ونصفا واجيب عنه بان الزمان متصل واحد
ولا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي ابعاض انقساما
لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقهما على المسافة والزمان
ولا ينقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة لا ينقسم الا الى اجزاء منقسمة
كل واحد منها مسافة في زمان اية حركة فرضنا ذا جزء على اي جزء يكون
كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا
حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فهيئة
تلك الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة
للزمان والمسافة فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان
ولا من المسافة بل يقتضي مطلقهما ويمكن ان يقال البديهة تحكم بان الحركة
المخصوصة التي لا توجد في مسافة مخصوصة يقتضي قدرا معينا من
الزمان باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة مع قطع

فتلك الزمان الذي تقتضيه لذاتها

كان زمان حركة ذي الميل الثاني نصف زمان حركة ذي الميل الاول

فيه ان الحركة لذاتها لا تقتضي قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة

باعتبارها

النظر عن المعاوق ثم ان الزمان تزداد بسبب المعاوق فيكون بعض من الزمان
بازاء المعاوق وبعض منه بازاء الحركة باعتبار الامور المذكورة فيجب
اشتراك الاجسام الثلثة فيما كان من الزمان بازاء الحركة ما علمت انها الفرض
تساوى تلك الاجسام فيما زمان ادعليه يكون بازاء المعاوق وقال الامام
لا استحالة فى كون الجسم القليل الميل والذى لا ميل فيه متساويين فى السرعة
الا اذا كان الميل القليل عايقا ولم لا يجوز ان يكون بالغا فى مراتب الضعف
الى حيث لا يبقى له اثر معاوق كما ان قطرات الماء اذا سالت واثرت فى نقر
الحجر ولا تاثير اصلا للقطرة واحدة فيه وهذا المحال انما يلزم من فرض تحرك
الجسم الذى لا ميل فيه او من فرض الميل الذى نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان
عديم الميل الى زمان ذى الميل الاول وانما لم يتعرض لحركة الجسمين الاخرين
بالقسر الى خلاف جهة ميلهما لان اجتماع الامور المذكورة اذ الاول مشاهد
الاثبات انكاره واستحالة الثانى مبنية على التنافى بين الامور المجتمعة
وهو منتف ههنا بالضرورة لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بمكن
ان يق نسبة مراتب الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية
لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقليدس
على انه يجوز ان يكون للمقدار نسبة الى مقدار اخر لا يوجد تلك النسبة
بين النسب العددية فهذا المحال يلزم من فرض تحرك الجسم الذى لا ميل فيه
اصلا تحركا قسريا فيكون محالا ونقول ايضا ان الفلك لا يكون فى طبعه
مبدا ميل مستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة يقتضى
الامرين المتنافيين هف وفيه نظر لانا لا نسلم المنافاة بين الميل المستقيم

والمستدير لاجتماعهما في الكرة المدحرجة وما قيل من ان الميل المستقيم
يقتضي توجه الجسم الى الجهة والمستدير يقتضي الصرف عنها ثم اذ المستدير
لا يقتضي التوجه لانه يقتضي الصرف فيلئن سلم المنافاة فيجوز ان تقتضي
الطبيعة الواحدة اثنين متنافيين باعتبارين متقابلين **فصل** في
ان الفلك لا يقبل الكون والفساد وهما يطلقان بالاشتراك على معنيين
على حدوث صورة نوعية وزوال الاخرى وعلى الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود والمراد ههنا هو الاول والخرق والالتيام اي افتراق الاجزاء
واتصالها اما انه لا يقبل الكون والفساد فلانه محدد الجهات ولا شيء من المحدد
للجهات بقابل للكون والفساد اما الصغرى فقد مر تقريرها واما الكبرى فلان
ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حيز طبيعي وللصورة الفاسدة
حيز اخر طبيعي لما بينا ان كل جسم فله حيز طبيعي هذا لا يدل على ان يكون
الحيز الطبيعي للصورة الحادثة غير الحيز الطبيعي للصورة الفاسدة بل هو
موقوف على ان الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان بالنوع وهو
ممنوع لان الامور المتخالفة بالنوع جاز ان يشترك في لازم واحد وكلما
هنا شأنه اي ما يكون لصورته الحادثة حيز طبيعي وللصورة الفاسدة
حيز اخر طبيعي فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان يحصل
في حيز طبيعي او في حيز غريب فان حصلت في حيز غريب يقتضي ميلا مستقيما
الى الحيز الطبيعي وان حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت
قبل الفساد حاصلة في حيز غريب وكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها
الطبيعي ههنا بحث اذ المحدد لا حيز له بمعنى المكان ولا يصح حمله

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
محسن فرید محسنی

هنا على المعنى الاعم منه واما انه لا يقبل الخرق والالتيام فلان ذلك ايضا يتبادر منه ان
الكون والفساد بالحركة المستقيمة وليس كذلك بل هما يستلزمان لها انما
يحصل بالحركة المستقيمة لاجزاء الفلك وقد يقال ان المراد بها هي الحركة الاينية
مطلقا فلا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من انه لا بد للخرق والالتيام من
افتراق الاجزاء واقترانها المستدعيين للحركة والحركة اما مستقيمة او
مستديرة والخرق والالتيام اما ان يكون بالمستقيمة منهما او المستديرة
وهما محالان اما الاول فلما بيّنا ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة واما
الثاني فلان الخرق والالتيام بالحركة المستديرة بان يتحرك بعض الاجزاء
على الاستدارة في جهة ويتحرك البعض الاخر في جهة اخرى مخالفة للاولى
او يسكن لكن هذه الافاعيل المختلفة مستحيلة على الفلك لانها لو وجدت
لكانت اما طبيعية او قسرية او ارادية والكل محال اما الطبيعية فلان الفلك
ذو طبيعة واحدة لا يقتضي الاشياء واحدا غير مختلف واما القسرية فلما
تقررت عندهم من انه لا قاسر هناك واما الارادية فلان الفلك بسيط
عادم للالات الجسمانية المختلفة التي بواسطتها يصدر تلك الافاعيل
المختلفة عن النفس الفلكية بالارادة فى حركة فان الفلك يتحرك على
الاستدارة دائما لان الحركة الحافظة للزمان التي كان الزمان مقدارا
لها اما ان يكون مستقيمة او مستديرة قد علمت ان الحركة المستقيمة في عرفهم
هي الحركة الاينية مطلقا والمستديرة هي الوضعية ولا شك ان الترديد بينهما
غير حاصر لاحتمال ان يكون الحركة الحافظة للزمان حركة كمية او كيفية والملايم
لكلام قدس سره فيما بعد ان يحمل الحركة المستقيمة على ما يقع على الخط المستقيم ويصير

٢٠٤

في حال المنافي المناقشة الحصر او سع لا جاير ان تكون مستقيمة لانها حينئذ
اما ان يذهب الى غير النهاية او يرجع لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير
متناه وهو المساوي لا الحركة اذ الحركة الموجودة ليست بعدا بل الحركة التي
هي بعد ليست موجودة ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت لكانت تنتهي
الى طرف قبل الرجوع فتكون منقطعة بالسكون لانه لا بد بين كل حركتين
سكونا لان الميل الموصل الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل
الايصال حال الوصول فلو لم يكن موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الوصول
قيل عليه لا نسلّم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو
معدّ للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول وكلما كان الميل الموصل
موجودا المحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل يعني اللاوصول لاستحالة
اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين في الجهة اورد عليه الامام بانا لا نسلّم
الاستحالة المذكورة اقول كلامه مبني على ان الميل مبدأ المدافعة ولعلهم
ارادوا بالميل هيهنا نفس المدافعة فانه قد يطلق عليها ايضا ولا شبهة في
الاستحالة قال الشيخ لا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف
يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن
ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه مبدأ ميل من شانه ان يحدث
ذلك الميل اذا زال العايق فالحال التي فيه ميل الوصول غير الحال التي فيه ميل
اللاوصول وكل واحد من الميلين يصدق الايصال وازالة الوصول الى اي حال
وان لان الوصول وكونه غير موصل الى لان حال الوصول اي ما يحدث هو فيه
لو كان زمانا وانقسم فحين ما يكون الجسم في احد طرفيه لم يكن واصلا الميل فيه

نظر لانه ان اراد انه لم يكن واصلا وصولا تاما فلا محذور فيه وان اراد وصوله
في الجملة فممنوع فتحقيق الحد الذي هو منتهى للمسافة الممتدة لا يكون منقسما
في ذلك الامتداد والا لم يكن الحد بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان
زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول اليه شيئا فشيئا وكذا
حال صيرورته غير موصل فيل وايضا قد ثبت ان الوصول آني وهيهنا نسلم
ان يكون اللاوصول آنيا ايضا لان رجح الانى الى كل حالة وقد يقال ان الانطباق
والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها تحصل عند
انتهاء الحركة مع ان الكل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان
المجد الجسمين اذا تحرك وما ال الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك
انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يوجد هذا الانطباق الا بعد ان
يتحرك احدهما والحركة مما لا تحصل الا بالزمان ولكن الحال في جميع ما ذكرنا
واذا كان كل واحد منهما اي الميلين آنيا وجب ان يكون بين الانين
زمان لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الانين فيكون الزمان مركبا
من اجزاء لا تتجزى اي الانات ويلزم منه تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى
لانطباقها اي المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان فهذا يدل
على وجود زمان بين الانين واما انه لا يتحرك فيه الجسم فلانه لو تحرك
فاما الى ذلك الطرف المذكور فيلزم ان لا يكون للجسم وصول في الآن
الذي فرضناه ان الوصول اليه او عنه فيلزم وجود الميل قبل حدوث
الحركة عنه انما يوجد بالميل الثاني اعلم ان الحجة المشهورة هي ان
المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه في

اليه

٥

٣٥

قوله لان بين كل حركتين سكونا لان لهم الميل الموصل ان آفله كونه لسكون بين كل حركتين مختلفتين معه هو المدعى والدليل عليه ان الميل الموصل
الى ذلك الطرف موجب حال الوصول فعلى هذا كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل تقتضي كل اللاوصول لامتناع اجتماع الميلين لتنافيهما بين
المتنافيين فيتبع بالضرورة ولعل المشكل لتناسله ان حال الوصول غير اللاوصول ان الحال الذي فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول
والميلان موصوفان بالوصل واللاوصول وهما آنيان فالميلان آنيان اما آنية الصغرى فلان الميل علة قريبة للحركة الموصل للجسم المتحرك بها الى المطلوب
واما آنية الكبرى فلانه لو كان حال الوصول زمانيا لكان قابلا للانقسام لاستلزام قبول انقسام الزمان انقسامه فينقسم الطرف بانقسام حال
الوصول فعند وصول الجسم الى الحد طرفيه في بعض منه لم يكن متصفا بالوصول والا لم يكن الزمان حال الوصول فيلزم خلاف المفروض فيجب تجاوز
الجسم من ذلك البعض ووصل الى البعض الاخر منه فوصله حينئذ يكون آنيا في الان كما تشهد به الفطرة السليمة فثبت آنية الوصول وقس عليها اللا
في اللاوصول لنا حاصل آنية الكبرى هو انه لو كان حال الوصول زمانيا لكان قابلا للانقسام فاذا كان كذلك لزم انقسام الطرف منه فاذا انقسم
الطرف منه يلزم ان يكون الجسم في بعض منه لم يكن متصفا بصفة الوصول لكنه متصف بصفة الوصول فلم يكن حال الوصول زمانيا فثبت
كونه آنيا وهو المط لا يخفى ان الاستدلال المذكور على آنية الوصول المستلزم لآنية الميلين يكون بطريق برهان الخلف بانه لو كان حال الوصول
لم يكن آنيا لوجب ان يكون زمانيا فكلما كان زمانيا لزم ان لا يكون الجسم الكائن في بعض من الزمان متصفا بصفة الوصول لانتفاء النتيجة اللازم لكن
آنيا لزم ان لا يكون الجسم الكائن في بعض من الزمان متصفا بصفة الوصول لكن التالي باطل لانه متصف به فنقيض المقدم وهو عدم كون آنية
حال الوصول زمانيا حق وهو المطلوب تمت م حسن عفي عنه في يوم الثلثاء ٢٥ م شهر جمادى الثاني سنة

عليه م

قوله فاما الى الوقت الذي فيه سبيل الوصول غير محال الذي في الميل اللاوصول لكل واحد من الميلين من حيث لا معا له فلا نا الذآن في
لان الوصول فكم نفرض وصلا من حدوثها آنی فلا تسلم ان آن نهاية الوصول وزواله تستلزم انتهاء الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين
ونهاية الميلين ذاتا الا ثنا في انتهائها وصفا فيتجه الاستدلال بانتهاء الوصول وزواله على نهاية الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث
في الاولين والحيثية في الاخيرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون الميل آنيا بناء على كونه سببا للحركة موجودا
معها من بداية المسافة الى نهايتها واخرى من عدم تسليم كون الوصول آنيا بناء على تحققه بالحصول فيما نا هنا وانا قلنا ان حال
حدوث الوصول وحال الحدوث للاوصول آنيان لان حال الوصول ممتدة مع لامية الاضافة لا صفة مع بانيتها كما توهم لكونه
مع عدم مطابقته لمتن الكتاب ودينا لم يتعلق الاستدلال به غير ظاهر لحاقه كما لا يخفى ولتعرض عنه لو كان زمانا منقسما الى جزئين ففي ما
يكون الجسم في احد طرفيه اي في بعض منه لم يكن واصلا لا مطلقا ولا في الجملة والا لم ينقسم منتهى الحركة والمسافة وهو محال باطل
وكذا الحال في جزء بقيته غير موصل واعلم ان الاستدلال على آنية اللاوصول بآنية الوصول لاجل ان دفع الاول آني كما وقع لبعضهم غير صحيح
فان دفع الآن نفسه ما لا يحصل الا في نفس زمان يكون بعده الآن والا يلزم تتالي الآنات كما ان عدم النقطة في نفس الخط
الذي هي طرفه لا في نقطة تليها والا يلزم تجاور النقاط وتتاليها لان الانطباق والموازاة والمحاذاة والمماسة ونحوها وصول وامثالها
آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة فهي آن تدرك كلها زمانيا اذ لا يحصل الا بعد الحركة والحركة ما لا يحصل الا بالزمان وفي الحواشي الفخرية
انه يتوجه عليه ان الحركة لها معنيين احدهما الحركة بمعنى التوسط والثاني الحركة بمعنى القطع ولنا في هلتنا ثلاثة الاول لما تقرر
من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة في امتداد المسافة حادثة في آن فقوله والحركة ما لا يحصل الا بالزمان لم تم وجوابه ان المراد بالحركة التي
يتم بها القطع وهو الثاني لا الاول انتهى اقول وفي كل من السؤال والجواب بحث اما السؤال فلان كلا من مفهومي الحركة
اي التوسط والقطع زماني حاصل في الزمان وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه وسيأتي زيادة تحقيق واما الجواب فلان
قوله وهو الثاني لا الاول تم بل الحق ان ذوات الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهي معا حدة اسم للحركة القطعية
التي هي هي ثم اتصافها لتيه متاخرة في الوجود عنه كما لا يخفى واما استدلالهم على آنية اللاوصول بان الوصول آني فقوله لا يكون
آنيا لان زواله لا انقسام له لكان تدريجيا فيلزم انقسام الزائل لانه اذ تحقق شيء من الزائل شيئا بعد شيء فيلزم انقسام ما لا انقسام له
فاقول فيه بحث نقضا وحلا اما الاول فلانه منقوض بانه لو كان آنيا لتتالى الآنات في عدم الآن واعدام المماسة
والمحاذيات للمتحرك بالنسبة الى الحدود والمسافة التي وقعت كل منها في آن من آنات زمان الحركة اذا ابتدأ شيئا بعينه واما
الثاني فبان حدوث الاشياء حسبما حققه الشيخ في الشفاء على انه انحاء الا ولا يوجد عن العلة دفعة في آن من الآنات
فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك الآن كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها والثاني ان لا يوجد عن العلة في مجموع زمان
معين على نحو الانطباق عليه بحيث ينفرض فيه الاجزاء بازاء ما يفرض منها في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء من الحادث
في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث ان لا يوجد في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بان يتحقق كل جزء
وحد يفرض في ذلك الزمان فلا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن يكون اول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك فان
لحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آن او لا ومن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية والدائرية
وشباههما وقياس العدم للحادث كقياس الوجود الحادث في تثليث الاقسام وان لم يكن لكل عدم لاحادث كثير وجلى ففيه فان
وجود الآن على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسة واللاانطباق والفساد وامثالها
فاذن قد تبين ما يتحقق به تحصيل القسم الثالث من الحدوث ان الوصول اذا لم يكن حصوله آنيا لا يلزم ان يكون دفعيا

حتى يلزم تجاوز الآنات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه فان قلت فعلى ما ذكرتم تحقق قسم ثالث من الحادث
انسد باب الاستدلال على وجود السكون بين حركتين مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول واللاوصول كليهما مما يتحقق حدوثهما في آن يكون اول آنات
زمان حصوله ولا يمكن اتحادهما لتنافيهما من جهة ان في كون الجسم واصلا الى المنتهى ومباينا له معا ولا تعددهما على سبيل التتالي والا لزم
تركب الزمان من اجزاء لا تتجزى فاذن لا حاصل في آنين يكون بينهما زمان هو زمان السكون لان زمان الحركة لانتهاء الحركة الا ... الفاصلة
وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة فاذا لم يكن اللاوصول مما يختص حدوثه بآن هو اول آنات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور قلنا
نعم لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور بطل هذا ولا تناقضه ايضا بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي تقطعها
حركة واحدة عند الشيخ الرئيس عنه وانما قام الحجة باعتبار الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وبعدما ابطلها باعتبار نفس الوصول
والمفارقة بقوله في الشفا ان المعاودة المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهنالك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة
وان يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة نختار ان
ذلك الآن هو بعينه آن الوصل بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه مباين راجع
نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركات الرجوع فان كل آن
نفرضه في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع انتهى كلامه فان قلت تمام الحجة على اعتبار
الميلين انما يتوقف على كون اللاوصول آنيا كما فعله المص من حيث انه استدل على آنية الميلين بآنية الوصول واللاوصول فاذا لم يكن
اللاوصول ايضا آنيا لم يثبت كون الميل الثاني آنيا قلنا يكفي في الاستدلال على آنية الميل الثاني كون اللاوصول غير تدريجي
الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا لا يكون غير منقسم لذاته ... اما ان يكون حصوله مما لا يتصور الا بحركة ما كحدوث
الزاوية وغيرها فحصوله في القسم الذي لا يكون دفعيا ولا تدريجيا وان لم يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان
حدوثه غير متوقف على الحركة بل الحركة انما يتوقف عليه اذا تقرر هذا قلنا ان توجيه كلام المص بان يحمل الآن في كلامه على ما يقابل
الزمان التدريجي وهو مسامحة تابعة في كلامه وعلى هذا الحجة لا يتوجه عليها ما اورده القاضي من ان العدول عن الحجة المشهورة
مع الذهاب الى ان اللاوصول آني كما فعله المص بعيد جدا هذا من شرح ملا صدرا الشيرازي

المسافة هي البعد ... وكان الدليل اذا كان في ... ليعلم ... على انه على جادة
ما لا فلا يقال ... باب ... اذا انتهى بلغ التحرير

اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا
لكان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا في آن واحد معا فوجب تغايرهما بالذات
واستحالة تتاليهما بل تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك
الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وهذه الحجة
بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي يقطعها
حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ الرئيس في الشفا بان المفارقة والمباينة
هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن
يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا
بآن المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون
حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا
ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه مباين راجع
نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون
بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع
فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام
الحجة باعتبار الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما
في آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع في جسم الايصال الى حد والتنحي عنه فوجب
ان يكون كل منهما في آن مغاير للآن الآخر فبينهما زمان السكون كما مر اقول قد ظهر
مما ذكرنا ان العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللاوصول آني كما فعله المص
بعيد جدا فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فيكون مستديرة
وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة

فيه معنى المفارقة والمباينة

مستديرة دائمة واذ لا حركة مستديرة يحتمل الدوام الا حركة الفلك فاذن
الفلك اى احد من الافلاك وهو الفلك الاعظم على رأيهم يتحرك على الاستدارة
دائما وهو المطلوب واقول فيه بحث لاحتمال ان يكون لبعض الكواكب حركة مستديرة
على نفسه مستمرة ابدا ويكون الزمان محفوظا بها هذا ايضا يرتفع بها شبهة
تمسك بها بعض الحكماء على انه لا يجب تخلل السكون بين الحركتين قال لو وجب
ذلك فاذا فرض انه رميت حبة الى فوق وتلاقى في الجو جبلا ساقطا بحيث
يماس سطحها سطحه وترجع لا محالة فيجب توسط سكون بين حركتيها
الصاعدة والهابطة وذلك يوجب سكون الجبل في الجو واللازم باطل اذ كل عاقل
يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الحبة فاجاب بان الحبة المرمية الى
الفوق عند نزول الجبل تنتهي حركتها الى سكون لانقطاع الحركة الصاعدة
في آن الملاقاة وعدم الهابطة فيه اذ الحركة لا توجد الا في الزمان ولكنه
غير مانع عن حركة الجبل لان سكونها آني ولا يستمر زمانا فانهما وان حصل
فيها الميلان لكنهما ليسا في آنين متغايرين ليكون ما بينهما زمان السكون
بل هما مجتمعان في آن الملاقاة لعدم تنافيهما لذاتية احدهما وهو الميل
الصاعد وعرضية الاخر وهو الميل الهابط الحاصل فيها من جهة الجبل
كالحجر المرفوع الى فوق يحس منه الرافع ميلا هابطا وهو ميله الذاتي الطبيعي و
يحس منه من موضع يده عليه في تلك الحالة ميلا صاعدا هو ميله العرضي
الحاصل من جهة الرافع وحركة الجبل زمانية وليس بينهما اى بين هذه
الحركة التي توجد في زمان والسكون الذي يوجد في آن هو مبدأ ذلك الزمان
وينصرم بعده مخالفة هذا خلاصة ما ذكر بعضهم لتوجيه هذا المقام

واقول فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره
ويقارنه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط للحبة
ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع
بين وقد يجاب ايضا بان الحبة لا تماس الجبل بل اذا وصلت ريح اليها وقفت
ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك من تلاقيهما مع ان فرض محاليته ومجوزه
استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل في الجو رياء وقوف الجبل في الجو غير
مستحيل بل مستبعد لكن الضرورات الطبيعي يقتضي امورا يستبعدها
العقل كما في الخلاء **فصل** في ان الفلك يتحرك بالارادة لانه
حركته الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية لا جائز
ان تكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب
لحالة ملائمة وذلك اى كل من الهرب والطلب في الحركة المستديرة محال
اما انه لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة المناسبة بتفرض كل وضع
يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة فحركته عنها توجهه اليها والهرب عن
الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه فان قلت لو كان نترك كل
وضع في الحركة المستديرة عين التوجه الى ذلك الوضع لاستحال كون حركة
الفلك ارادية ايضا والا لكان ذلك الوضع مرادا وغير مراد في حالة واحدة
قلت يجوز ذلك من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان له شعور جاز ان
يختلف اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور هناك
اختلاف في الجهات والاغراض وههنا بحث لانا لا نسلم ان ترك الوضع هو عين
التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع واستحالة

وامتناع اعادة المعدوم واما انها ليست طالبة بل طالبا لحالة ملائمة فلان كل
وضع يتحرك اليه الجسم بحركة المستديرة فحركته اليه هرب عنه والتوجه الى
الشيء بالطبع استحال ان يكون هربا عنه فلان الطبيعة اذا وصلت الجسم
بالحركة الى الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب
بالطبع نفس الحركة فلا وقد يجاب بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل
لغيرها فانها لذاتها يقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير ويمكن
ان يقال يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة وصول الحالة
المطلوبة لاستعداد حالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت
له حالة مطلوبة تستعد لحالة اخرى تطلبها فلذا يتحرك دائما والمستديرة
الفلكية ليست كذلك ولا جائز ان يكون قسرية لان القسر على خلاف
ميل يقتضيه الطبع فحيث لا طبع لا قسر فيه بحث اذ لا يلزم من كون عدم كونه
حركة المستديرة طبيعية ان لا يكون له ميل طباعي مخالف لهذه الحركة

فصل في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة لان القوة
المحركة للفلك تقوى على افعال اي على حركات غير متناهية بحسب العدد
ولا شيء من القوى الجسمانية المتشابهة الحالة في الجسم البسيط المنقسم
بانقسامه كذلك فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية وانما قلنا
ان القوى الجسمانية المذكورة لا تقوى على حركات غير متناهية لان
كل قوة جسمانية حركتاها هي قابلة بتجزي الجسم للتجزي الى اجزاء
كل منها قوة الى اجزاء القسم الجسم تقوى على شيء نسبتها الى اثر كل القوة
بالنسبة الى كل الجسم كنسبة جزء الجسم الى الكل والجملة تقوى على مجموع تلك

في بيان السر في دوام حركة الفلك

القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة لانها تقوى على افعال غير متناهية بحسب المدة والعدة ولا شيء من القوى الجسمانية
يقوى على افعال غير متناهية كذلك فلا شيء من القوى المحركة للفلك بقوة جسمانية اما الصغرى فلما مر من ان الفلك متحرك
على الاستدارة دائما واما الكبرى فانها تحتاج الى توطئة مقدمتين الاولى ان كل قوة جسمانية فهي قابلة للتجزي لكونها حالة في الجسم
المنقسم والحال في المنقسم منقسم فكل قوة قابلة للتجزي فان كل جزء منها يقوى على شيء والمجموع يقوى على مجموع تلك الاشياء والا لكان
الجزء مساويا للكل في التاثير هف فان قلت لا نسلم ان كل قوة حالة في الجسم فانها منقسمة بانقسام ذلك الجسم فان القوى
النباتية والحيوانية جسمانية مع انها لا تنقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية قلت المراد ان كل قوة جسمانية
متشابهة حالة في الجسم البسيط ينقسم بانقسامه ولو انتقاض المقدمة الثانية ان القوة الطبيعية لجسم اذا حركت جسما
لا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم او صغره تفاوت في القبول لان الجسم من حيث هو جسم غير مقتض للتحريك ولا مانع عنه
بل ذلك للقوة فلا فرق في صغره وكبره اذا فرضناهما مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم
من حيث هو جسم مانعا عنه فان قلت لا نسلم انه لا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لجواز ان يكون في جسمها
معاوقة كما في المركبات قلت المراد ان القوة التي لم يكن في جسمها معاوقة كما في البسائط اذا تقرر هذا فنقول لو كانت القوة
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية والا فالجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبدء معين او على جملة غير متناهية
لا سبيل الى الثاني والا فالمجموع يقوى على ما هو زائد على ما يقوى الجزء عليه لامتناع الاستواء في الحلول مع الاتحاد في العلة
ولا يمكن ان يمنع وكون حركات المجموع ازيد بناء على كبر الجسم لما مر في المقدمة الثانية انه لا يكون بسبب الصغر والكبر تفاوت في
القبول فيلزم الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي هو فيها غير متناه هف فعلم ان الجزء يقوى على جملة
متناهية والجزء الاخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي لا يحصل الا متناهيا ولا يمكن
ان يمنع انحصار علماء الجزء قد لا يقوى على جملة لما مر في المقدمة الاولى فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية فهو متناه اما
قاله بعض اجلة شراح القديم للهداية

اتّساق فراهم بودن و تمام شدن کنه
انتظام ترتیب شدن کاموارها زده جستن کنه
نظام رشته که مهره در و بپیوندد کنه

الاشياء والا لكان عظم الجزء اى جزء القوة بالنّسبة الى جزء الجسم مساويا للكل
اى كل القوة بالنّسبة الى كل الجسم او اكثر منه فى التّاثير هف اذ لا تفاوت بين
الجسمين البسيطين المتفاوتين صغرا وكبرا فى قبول الحركة الّا باعتبار قوتين
حلّتا فيهما فاذا قطع النظر عن القوتين كان الجسمان متساويين فى قبول
الحركة ولم يكن لزيادة قدر الجسم اثر فلا تفاوت هناك الا فى المحركتين فيجب
لها التفاوت فى الحركتين على نسبة تفاوتهما ومتى كان كذلك فالمجموع اى القوة
كلها لا يقوى على غير المتناهى لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية
من مبدا معين او على جملة غير متناهية والثانى يبطل المجموع يقوى من ذلك
المبدا على ما هو زايد منه فيلزم الزيادة على غير المتناهى المتسق النظام
هف قيل لعله انما قيد غير المتناهى بالمتسق النظام لان الزيادة على غير
المتناهى اذا لم يكن الانتظام متسقا غير مستحيلة كالشهور والسنين
الماضية فانهما غير المتناهيين مع ان الشهور اكثر من السنين وكذا حكم
الالوف المتضاعفة والمآت المتضاعفة الى غير النهاية وتوضيحه ان المراد بكون
غير المتناهى متسق النظام ان يكون امتدادا واحدا متصلا فى نفسه
ولا يلزم من اتصال الزمان فى نفسه اتصال الشهور والسنين لانهما
لا يحصلان الا باعتبار العدد العارض للاجزاء المفروضة للزمان ولا
يبقى حينئذ الاتصال والاتساق وما قيل من انه يرد عليهما لا يندفع عنه
وهو ان الاتساق ح لا يوجد فى اجزاء الحركة اقول يمكن دفعه بان المط
موقوف على اتساق الحركة فى نفسها وهو حاصل ولا ينافيه عدم اتساقها
باعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة وقد يقال يمكن ان يكون المراد

بالتساق النظام عدم الانقطاع ويعنى بالزيادة على غير المتناهي العديم
الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه وذلك لانا فيما نحن فيه
نفرض وقوع الحركتين من مبداء واحد ويكون هذا القيد احترازا عن الزيادة
على غير المتناهي في جهة التناهي فانها غير مستحيلة بل واقعة كسلسلتين
من الحوادث الغير المتناهية مبتدائتين من مبدائين مختلفين احدهما
هذا اليوم والاخرى يوم اخر قبل ذلك اليوم او بعده والدليل على هذا ان
المص لم يذكر قيد كون الزيادة في جهة عدم التناهي ولابد من ذكره لما ذكرنا
ان الزيادة بدونه غير مستحيلة واما الاتساق بمعنى الاتصال وان كان
واجب الذكر ايضا لعدم الاستحالة بدونه الا ان المص ترك ذكره لظهوره
في الحركة واقول زيادة غير متناه على غير متناه انما تستحيل اذا كانا
امتدادين مبدأهما واحد فان لم يكونا امتدادين كاعداد الشهور
والسنين او لم يكن مبدأهما واحدا كما اذا اعتبر خط غير متناه مبدأه
وسط خط كذلك فلا استحالة في الزيادة المذكورة ولا يبعد ان يكون
قوله المتسق النظام اشارة الى هذين القيدين وتحقيق لان التفاوت
واقع في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم منه الخلف لا يجوز ان
يقع التفاوت في الخلال الحركتين لاختلاف الحركتين في السرعة والبطؤ
نعلم ان الجزء اذا يقوى على جملة متناهية والجزء الاخر مثل المجموع يقوى
على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي بمرات متناهية
لا يوجب اللاتناهي وانما كانت مرات الانضمام متناهية لان القسمة الخارجية
الممكنة للجسم المتناهي متناهية وما قيل ان الجسم قابل للقسمة الى غير

النهاية

النهاية فقد سبق تحقيقه على وجه لا ينافي ما ذكرناه فثبت ان كل ما يقوى
عليه القوة الجسمانية من الحركات فهو متناه فان المحرك
القريب اي بلا واسطة لحركة الاخر للفلك قوة جسمانية نسبتها الى الفلك
كنسبة الخيال الينا في ان كلا منهما محل لارتسام الصور الجزئية الا ان
الخيال المختص بالدماغ وهي سارية في جرم الفلك لبساطته وعدم رجحان
بعض اجزائه على بعض في المحلية وتسمى نفسا منطبعة واعلم انهم اختلفوا
في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة السيارة وذهب فريق
الى ان لكل كوكب منها مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد له نفس واحدة
يتعلق بالكواكب اولا وتعلقها بافلاكها بواسطة الكواكب بعد ذلك كما
يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسط
منبعثة عن الكواكب التي هي كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء
الباقية وعلى هذا الفلكية تسعة اثنان التي يكون النفس للفلك الاعظم
وفلك البروج وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الشيخ ومن تابعه الى
ان لكل فلك من الافلاك المذكورة نفسا يحركه اياه وكذلك لكل كوكب وقد اثبتوا
للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها فعدد النفس المحركة على هذا
الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا لان الحركات الاختيارية يعني الارادية
الجزئية لا يتبع الا غرضا (?) ارادة تابعة في الاغلب لتشوق الى طلب امر ملائم
ويسمى شهوة او الى دفع امر منافر ويسمى غضبا او لغرض مغاير
الارادة للتشوق كون الانسان مريدا للتناول لما لا يشتهيه كما في الدواء
البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يترتب على تصور النفع او
بشع [illegible]

الصّور من غير توسّط شوق هناك وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا امتنع
مانع من جوارحيّة ثم ذلك الشّوق منبعث عن تصوّر ذلك الامر الملايم
او المنافر من حيث انه ملايم او منافر تصوّرا مطابقا او غير مطابق ثم اما ان
تقع عن تصوّر كلّي او جزئي لا سبيل الى الاول لان التصوّر الكلّي نسبته الى جميع
الجزئيات على السويّة فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية دون بعض والا
لزم ترجيح بلا مرجّح فمبدأ التحريكات الجزئية الارادية لا بد من تصوّرات جزئية قيل
لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصوّر الجزئي لزم الدور لان تصوّره
من حيث انه يمنع عن وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل وجود
السواد المعيّن في نفسه مثلا لا نتصوّر الا سوادا امضينا في هذا المحل في
الوقت على هذا الشرط والمقيّد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون
الا كليا واما تصوّر هذا السواد من حيث التشخصيّة المانعة عن فرض
الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقّف وجوده على مثل هذا
التصوّر كان دورا واجيب عنه بان ادراك الجزئي قبل وجوده موقوف
على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي
يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول
الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا
مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور وكل ما له تصوّر جزئي فهو جسماني
هنا لا يصح على الاطلاق اذ الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرّحوا
بان الجزئيات المجردة ترتسم في النفس لا بالصورة الجزئية ترتسم وهي اصغر
وترتسم وهي اكبر فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين

بالحقيقة او لاختلاف المأخوذة عنه الصورتان بالصغر والكبر او لاختلافهما
في المحل من المدرك قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون لاختلاف الاعراض
كالشكل والسواد والبياض واجيب بان المفروض تساويهما فيها واقول
تساويهما في الاعراض باشخاصها ممتنع وبمجرد التساوي في ماهيات
الاعراض لا يسدّ باب المناقشة لاحتمال ان يكون الاختلاف لتشخصاتها
لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد ولا سبيل الى
الثاني لان الصور المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان يكون مأخوذة
من خارج فيتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة
في المحل من المدرك غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة فينقسم المدرك
لا يصح في الوضع وما هنا بشأنه فهو جسماني قيل قد ثبت بالبرهان
ان القوة الجسمانية لا تقوى على التحريكات الغير المتناهي والنفس
المنطبعة للفلك قوة جسمانية فكيف صدرت عنها هذه التحريكات الغير
المتناهية وهل هذا الا تناقض صريح واجيب عنه بان مبادي الحركات
الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجسمانية المنطبعة في اجرامها
والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية
المنطبعة لا يكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء
القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار
لا يتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار المباشرة لتلك التحريكات
عندهم اذا كانت واسطة فليجز ايضا ان يباشرها استقلالا او يجاب
ايضا بان هذه التحريكات الغير المتناهية صادرة عن النفس المنطبعة

بواسطة طريان الانفعالات الغير المتناهية عليها من النفس المجردة والثابت
بالبرهان امتناع صدور التحريكات الغير المتناهية من القوة الجسمانية
ابتداء من غير واسطة وذا لا ينافي صدور التحريكات الغير المتناهية عنها
بواسطة الانفعالات الغير المتناهية الطارية عليها من غيرها فتامل الفن
الثالث في العنصريات وهو مشتمل على ستة فصول **فصل** في البسايط
العنصرية وهي اربعة بالاستقراء اذ العنصر اما بارد او حار وعلى التقديرين
اما رطب او يابس فالبارد الرطب هو الماء والبارد اليابس هو الارض
والحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء والعنصر هو الاصل في اللغة
العربية كالاسطقس في اللغة اليونانية وهذه الاربعة من حيث
انها تتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث تنحل اليها
المركبات تسمى عناصر ومن حيث يحصل بعضها عالم الكون والفساد
تسمى اركانا ومن حيث ينقلب كل منها الى الاخر يسمى اصول الكون و
الفساد وكل واحد منها مخالف للاخر في صورته الطبيعية اي النوعية
والا لا يشغل كل واحد منها بالطبع حيز الاخر المناسب ترك كل اذ لا يلزم
توافق الكل عند عدم تخالف الكل والتالي باطل اذ كل واحد منها يهرب
بطبعه عن حيز غيره فالمقدم مثله وكل واحد منها قابل للكون والفساد
والصور المحتملة للانقلاب اثنا عشر حاصلة من مقايسة كل من الاربعة
مع الثلاثة الباقية فستة منها لا واسطة فيها وهي انقلاب احد العنصرين
المتجاورين الى الاخر يعني انقلاب الارض ماء وبالعكس والماء هواء
وبالعكس والهواء نارا وبالعكس وهي التي تعرض المص لبيانها واما
٩

الستة

الفن الثالث في العنصريات

في معنى العنصر

الستة الباقية فبعضها لا يحصل الا بواسطة واحدة يعني انقلاب الارض هواء
وبالعكس والماء نارا وبالعكس وبعضها لا يحصل الا بواسطتين يعني
انقلاب الارض نارا وبالعكس هذا ما اشتهر بينهم وقال الشيخ ان
الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء
البرودة على جوهرها متكاثفة فلو صح ما ذكره لكان استحالة اجزاء النار
الى اجزاء ارضية صلبة بلا واسطة وايضا قد صح ان انا بات النار القوية
تحيل الاجزاء الارضية نارا لان الماء الصافي ينقلب في زمان قليل
حجرا او ما يقرب منه في الحجم فلا مجال الا ان يتوهم ان فيها اجزاء ارضية انعقدت
حجرا بعد ذهاب الماء السخونة والنضوب وقيل ذلك معاين في عين سيمكوه
وهي قريبة من بلدة مراغة من بلاد اذربيجان وما انه ينقلب
حجرا مرا والحجر ينحل ماء بالحيل الاكسيرية ماء وذلك بتصيره ملحا
اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الملح كالنوشادر ثم اذابته
بالماء وقد يقال ان ارباب الاكسير يتخذون مياها حادة ويحلون فيها
اجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية وكذا الهواء ينقلب ماء
كما يرى في قلل الجبال فانه تغلظ الهواء لشدة البرد ويصير ماء ويتقاطر
دفعة من غير ان ينساق اليها سحاب من مواضع اخر او ينعقد من بخار
متصاعد والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك في الجبال الطبرستانية
وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا
والماء ايضا ينقلب هواء بالحر كما يشاهد في الثياب المبلولة المطروحة
في الشمس وعند غليان القدر وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين

اذا سددنا المنافذ التي يدخل فيها الهواء الجديد والح في النفخ والنار
ينقلب هواء كما يشاهد في المصباح فان ما ينفصل عن شعلته لو بقيت
لرئيت واحرقت سقف الخيمة فاذا انقلب هواء وايضا النار الكاينة في كور
الحدادين ينطفي ويصير هواء ونقول ايضا الكيفيات العنصرية زايدة على
الصور الطبيعية وذلك لانها تستحيل في الكيفيات كالتسخن والتبرد مع
بقاء الصور الطبيعية بذواتها ولو كانت الكيفيات نفس الصور
الطبيعية لاستحال ذلك لا يخفى عليك ان ما ذكره غير ظاهر في جميع الكيفيات
لسائر العناصر والبسايط سواء كانت حقيقية او اضافية ليشتمل الكلام
المزاج الثاني يمكن تعريفه المزاج جامعا اذا تصغرت واجتمعت وتماست
ست في المركب ويفعل بعضها في بعض بقواها اى كيفياتها المتضادة قيل
المراد بتضاد الكيفيات ههنا هو التخالف مطلقا لا التضاد الحقيقي
المصطلح الذي يكون بين الشيئين في غاية الخلاف والا لم يكن الكلام
متناولا للمزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت
لان مزاج الزيبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت
ورد ذلك بانه لا حاجة الى حمل الكلام على خلاف المصطلح فان الاركان
بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس وكان بين
السواد والبياض على الاطلاق تضاد او غاية الخلاف كذلك بين الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وكسر كل واحد منها سورة كيفية اخرى
الظاهر ان مذهب ما ذهب اليه بعض المحققين من ان الفاعل الكاسر هو
نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة الكيفية لا نفسها فان

الحرارة

الحرارة مثلا يكسر سورة البرودة والبرودة يكسر سورة الحرارة وانكسار
سورة البرودة لا يجب ان يكون بسورة الحرارة بل تحصل ذلك بنفس
الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد تكسر سورة برودتها
وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد
يحصل بنفس البرودة اذ الماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد
الحرارة تكسر سورة حرارتها فتحصل كيفية متوسطة متوسطا ما بين
الكيفيات المتضادة بحيث تستسخن بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى
الحرارة وكذلك الحال في الرطوبة واليبوسة المتشابهة في اجزائه يعني يكون الحاصل
في تلك الكيفية في كل جزء من اجزاء المركب مماثلا للحاصل في الجزء الاخر متساوية
في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل وهي المزاج فصل فكاينات
الجو اي ما يحدث من العناصر بلا مزاج في الجو ان اكثرها يحدث بتسخين
الشمس اى ما بين السماء والارض اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب
الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار هي اجزاء هوائية يمازجها اجزاء صغار
مائية تلطفت بالحرارة ولا يتميز بينهما في الحس لغاية الصغر الصاعد لتسخير
كيفية البرد من الماء قيل هذه المقدمة ليست تعليلا لما قبلها بل هي
مقدمة تفيدنا في اثناء البحث حيث قلنا فان كان كثيرا فقد ينعقد
سحابا ماطرا اقول يمكن توجيه الكلام بوجه لا يكون هذه المقدمة مستدركة
ههنا بان يقال قد ذكر وان للهواء اربع طبقات الاولى ما يمتزج مع النار
وهي التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها
الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها الثانية الهواء الغالب

وهي التي يحدث فيه الشهب الثالثة الهواء البارد المختلط بالابخرة المائية
ولا يصل اليها اثر شعاع الشمس بالانعكاس من وجه الارض وتسمى طبقة
زمهريرية وهي منشاء السحاب والرعد والبرق والصاعقة الرابعة الهواء
الخالص الذي يصل اليه اثر شعاع الشمس والطبقتان الاوليان منها
مجاورتان للنار والاخريان للماء فحاصل كلامه ان كلا من الطبقتين
الاخريين يستفيد كيفية البرد من مخالطة الابخرة المائية لكن الطبقة
الرابعة لا يبقى على صرافة برودتها التي اكتسبها من مخالطة تلك الابخرة
لوصول اثر شعاع الشمس اليها بالانعكاس ثم الطبقة الثالثة التي ينقطع
عنها تاثير شعاع الشمس تبقى باردة فاذا بلغ البخار في صعوده اليها
تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر
للثقل الحاصل من التكاثف والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر
وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها او لا
قبل اجتماعها بل يصل بعده فان وصل قبل اجتماعها ينزل السحاب ثلجا
فان لم يصل قبل اجتماعها بل يصل بعده ينزل بردا بفتح الراء واما اذا
لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة الحرارة الموجبة للصعود
فان كان البخار كثيرا فقد ينعقد سحابا ماطرا اذا اصابه برد كما حكى
الشيخ انه شاهد البخار وقد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا
يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك
الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك ممطورين
وقد لا ينعقد ويسمى ضبابا ويرتفع بادنى حرارة يصل اليه لكثرة لطافته

وان كان قليلا فاذا ضربه البرد اي برد الليل فان لم يتجمد فهو الطل وان انجمد
فهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب
من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل منه الاقسام المذكورة
ولذا قيل السبب فيما سبق بالاكثر واما الرعد والبرق فسببهما ان
الدخان هو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صغار ارضية تلطفت بالحرارة
لطفا لا تمايز بينهما في الحس لغاية الصغر اذا ارتفع مع البخار مختلطين
وانعقدت السحاب من البخار واحتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد
من الدخان الى العلو لبقاء حرارته او نزل الى السفل لثقله يمزق
السحاب في صعوده او نزوله تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل هو
الرعد بتمزيقه وان اشتعل الدخان لما فيه من الدهنية بالحركة
العنيفة المقتضية للحرارة كان برقا ان كان لطيفا وينطفي بسرعة
وصاعقة ان كان غليظا ولا ينطفي حتى يصل الى الارض واذا وصل
اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا تحرقه وتذيب الاجسام
المندمجة فتذيب الذهب والفضة في الصرة ولا تحرقها الا ما احترق
من الذوب وربما كان غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما تقع
على الجبل فيدكه دكا واما الرياح فقد تكون بسبب ان السحاب اذا ثقل
لكثرة البرد واندفع الى اسفل فصار لتسخنه بالحركة وتحلل الاجزاء
المائية في اثنائها هواء متحركا اي ريحا او لانه يتموج الهواء بالاندفاع يعرض
بسبب تراكم السحب وتناطحها او لاختلاف فيها في القوام فيندفع
الكثيف الرقيق فيصير السحاب من جانب الجهة اخرى وقد يكون لانبساط

في تفسير التخلخل في الاصطلاح

الهواء بالتخلخل في جهة اي ازدياد مقداره بدون انضمام جسم اخر اليه
واندفاعه عن جهة الى اخرى فيدافع ما يجاوره وذلك المجاور ايضا يدافع
ما يجاوره فيتموج الهواء وتضعف تلك المدافعة فتزول شيئا فشيئا الى
غاية ما فيقف وقد تحدث ايضا من تكاثف الهواء اذ اصغر حجمه يتحرك
الهواء المجاور له الى جهته ضرورة امتناع الخلاء وقد يكون بسبب تردد
البخارات المتصعدة الى الطبقة الزمهريرية ونزولها ومن الرياح ما يكون
سموما اي مكيفا بكيفية سمية محرقا قد يرى فيه حمرة بسبب النيران
لاحتراقه بالاشعة في نفسه وقيل باختلاطه ببقية مادة الشهب او لمروره
بالارض الحارة جدا وقد يتحلت رياح مختلفة الجهة دفعة فيتدافع
تلك الرياح الاجزاء الارضية فينضغط تلك الاجزاء بينها فترتفع كانها
يلتوي على نفسها وهي الاعصار واما قوس قزح فانها تحدث
من ارتسام الضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء صقيلة رشية صغيرة
متقاربة غير متصلة مستديرة اي واقعة على هيئة الاستدارة وبيانه
انه اذا وجدت في خلاف جهة الشمس الاجزاء المذكورة على وضع ينعكس شعاع
البصر عن كل منها الى الشمس وكان وراء تلك الاجزاء جسم كثيف مثل جبل
او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق وادبرنا على
الشمس ونظرنا الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس
فيرى في كل من تلك الاجزاء ضوءها دون شكلها لانا نعلم بالتجربة ان
الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا يرى الضوء و
اللون دون الشكل فكانت تلك الاجزاء على هيئة قوس مستضيئة

حكايات في نزول الصاعقة وغيرها

قال الشيخ في الفصل الاول من الفن الخامس من كتاب المعادن والآثار العلوية من كتاب طبيعيات الشفا قد تكون انواع من الحجارة من لهب النار
اذا طفئت وكثيرا ما يحدث في الصواعق اجسام حديدية وحجرية بسبب ما يعرض للنارية ان يطفأ فيصير باردة يابسة
وقد يقع في بلاد الترك الصواعق والبروق اجسام نحاسية على هيئة نصول السهام لها زائدة منعطفة الى فوق ويقع مثلها في بلاد
الجيل والديلم واذا وقعت غاصت في الارض ويكون جوهر جميع ذلك جوهرا نحاسيا يابسا وقد تكلفت اذابة نصل من ذلك
بخوارزم فلم يذب ولم يزل يتحلل منه دخان ملون يضرب الى الخضرة حتى بقي منه جوهر رمادي وقد صح عندي بالتواتر ما كان ببلاد
جرجان في زماننا الذي ادركناه من امر حديد لعله يزن مائة وخمسين منا نزل من الهواء فنفذ في الارض ثم نبا نبوة او نبوتين
نبو الكرة التي يرمى بها الحائط ثم عاد فنشب في الارض وسمع الناس لذلك صوتا عظيما هائلا فلما تفقدوا امره ظفروا به وحملوه الى
والي جرجان ثم كاتبه سلطان خراسان في عصرنا وهو الامير يمين الدولة وامين الملة ابو القاسم محمود بن سبكتكين المظفر المغلب يرسم له
انفاذه او انفاذ قطعة منه فتعذر نقله لثقله فحاولوا كسر قطعة منه فما كانت الالات تعمل فيه الا بجهد وكان كل مثقب
وكل مقطع يعمل فيه ينكسر لكنهم فصلوا منه آخر الامر شيئا فانفذوه اليه ورام ان يطبع منه سيفا فتعذر عليه
وحكي ان جملة ذلك الجوهر كان ملتئما من اجزاء جاورسية صغار مستديرة التصق بعضها ببعض وهذا الفقيه ابو عبيد عبد الواحد
بن محمد الجوزجاني صاحبي شاهد هذا كله وحدثت ان كثيرا من السيوف اليمانية الجيدة انما تتخذ من مثل هذا الحديد وشعراء
العرب قد وصفوا ذلك في شعرهم فهذا جنس من تكون الحجارة وحدثني ثقة من مشايخ دولة اصفهان وهو في حضورهم دار ابن
منكوا نه قريبا للامير ابي جعفر محمد بن دشمنزيار حرسه الله تعالى قدره انه وقع في جبال طبرستان من الهواء ما يشبه وقع صفة
وقع هذا الحديد الا انه حجارة كبيرة فهذا جملة القول في تكون الحجر ٥ انتهى ٥ حرره حسين عفي عنه في ليلة ... شهر رجب

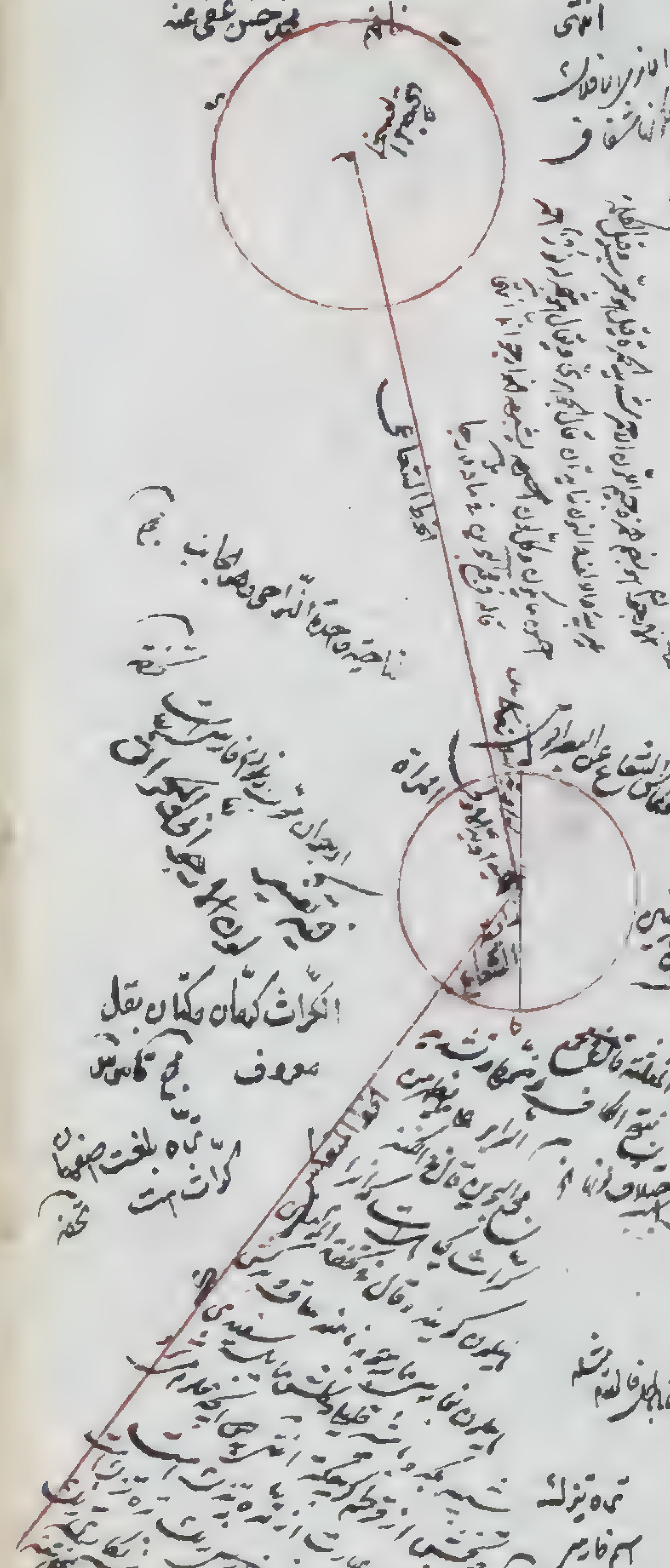
قال الشيخ في الفصل الموضوع للرعد والبرق والصاعقة من الفن الخامس من كتاب المعادن والآثار العلوية من كتاب طبيعيات الشفا سنة ١٢٢٩ اما الصاعقة
فهي سحابية مشتعلة ليست بلطيفة لطف البرق الذي لاجله لا يبقى شعاع البرق زمانا يعتد به بل يتحلل ويطفأ بل هي ريح سحابية مشتعلة
تنتهي الى الارض لا يصرفها بحدة بل يحرقها المشتعل لاستحصافه واجتماع ثقله الى الارض ولاضطرار الى انحدار المأخذ فلجهة علوها بنانا
وقوامها مع ذلك مختلف فربما كانت سحابية ساذجة فيكون فيها صاعقة لطيفة وربما كانت لا تحرق فقط وربما كانت سافعة اللون
وربما كانت مؤثرة فيما تمر به جميعا لكنها تنفذ في الاجسام المتخلخلة فلا يحرقها ولا يبقى فيها اثرا وربما كان غلظا من ذلك فينفذ في
المتخلخل نفوذا يبقى فيه اثر سواد ويذيب ما يصادمه من الاجسام الكثيفة ولذلك ربما يذيب القبائع المقبة على الكيسة ونحوها
المتخذة من الفضة والنحاس ولا يحرق الكيسة بل ربما سودها قليلا وكذلك فقد يذيب الذهب في الصرة ولا يحرق الكيسة الا ما يحرق عن الذوب
وربما كانت اشد من ذلك وربما كانت سحابية ذو نغبية مشتعلة مكونة من مادة كثيفة فيكون منها الصواعق وبالجملة فالصواعق
رياح سحابية مشتعلة وربما طفئت هذه الصواعق فتستحيل اجساما ارضية بحسب المزاج الذي يكون فيها وعليها اقتصصنا
من خبرها واذا ابادت صاعقة او يصعق فقد هما في اكثر الامر ريح ٥ انتهى ٥ حرره حسين عفي عنه في ليلة ...

سلطان خراسان في عصرنا

مقدمة اذا وقع الضوء على جسم صيقل انعكس من الصيقل الى جسم اخر ضوء من الجسم الصيقل كوضع المضيء من الصيقل بشرط ان لا يكون جهته مخالفة لجهة المضيء كما يرى انعكاس ضوء النير من الشعاع النافذ من كوة الواقع على صيقل كالماء الى الجدار المقابل للكوة مقدمة اخرى المرآة ان كانت صغيرة فلا يؤدي شكل المرئي بل ضوءه ولونه كما سلفنا ويدل عليه التجربة واذ قد مهدنا المقدمتين فنقول اذا حدثت في خلاف جهة الشمس حين كانت قريبة من الافق اجزاء شفافة صافية فوضعها على هيئة الاستدارة وكان وراءها جسم كثيف كجبل او سحاب مظلم ونظرنا الى تلك الاجزاء الرشية وصارت الشمس خلف جهة الناظر انعكس شعاع البصر منها الى الشمس بكونها صيقلية كالمرآة فادت ضوء الشمس دون الشكل لكونها صغيرة فيرى قوس قزح وانما احتاج حدوثها الى ان يكون وراء تلك الاجزاء الرشية جسم كثيف ليصير مرآة كالبلور فانه اذا ستر احد الجانبين بالاخر بكثيف صارت مرآة واذا لم تستر لم يصر مرآة واختلاف الوانها بسبب اختلاف ضوء النير ولون الغمام وتركيبها ه شرح هداية قديم ه

قال المحقق الشريف قدس سره في حاشيته على شرح الهداية القديم اذا وقع الضوء من المضيء سواء كان ذلك الضوء ذاتيا او عرضيا على جسم صيقل كالمرآة والماء مثلا انعكس الضوء من الصيقل الى جسم اخر وضعه من الصيقل كوضع المضيء من الصيقل كما يرى انعكاس الضوء من الشعاع النافذ في كوة الواقع على صيقل كالماء الى الجدار المقابل للكوة والزاوية الحادثة على سطح الصيقل بين خطي الشعاع والانعكاس يسمى الزاوية الاولى فاذا توهم سطح هذه الزاوية قاطعا للصيقل يحدث من جنبي الزاوية الاولى زاويتان احديهما وهي التي تلي المضيء يسمى زاوية الشعاع والاخرى زاوية الانعكاس وهما متساويتان فلا يمكان ارتفاع النير مساويا لارتفاع الضوء المنعكس من الشعاع النافذ من كوة الواقع على صيقل الى الجدار المقابل للكوة لكنه مساو له على ما يشهد به الحس هكذا ولكن دايرة ب تراسل المتصل هي الجسم المضيء ودايرة ة ا هي المرآة وخط ب ا وترها وخط الشعاع الواقع في الجسم المضيء على سطح المرآة وهو خط م ط الشعاع المنعكس من سطح المرآة الى الجسم الذي وضعه من المرآة كوضع المضيء منها وهو خط ط لـ وزاوية م ط لـ هي الزاوية الاولى وزاوية م ط ك هي زاوية الشعاع وهي مساوية لزاوية لـ ط ا التي هي زاوية الانعكاس وهذه الزاوية اعني زاوية الانعكاس منطبقة على الزاوية التي يحيط بالخط المنعكس من الجسم الصيقل اعني خط لـ ط مع الضلع الاخر للزاوية الانعكاس وهي خط ط ا ومعنى انطباق الزاوية على الزاوية تحاذيهما بحسب الذات وتغايرهما بالاعتبار فتامل انتهى

محمد حسن عفي عنه



اقل من نصف الدايرة وبحسب ارتفاع الشمس ينقص هذا القوس ولا انتقاص الاجزاء التي تنعكس منها الاشعة البصرية الى الشمس من الطرفين وانما احتاج حدوثها الى ان يكون وراء تلك الاجزاء الرشية جسم كثيف ليصير كالمرآة فان الشفاف لا يرى فيه شيء اذا كان وراءه شفاف اخر واما قيد كون الشمس قريبة من الافق فلان الاجزاء الرشية الكاينة في الجو للطافتها يتحلل سريعا بادنى سخونة تصيبها من ارتفاع الشمس فان قلت لو صح ذلك ليرى في الجو احيانا شيء غير مستدير على الوان قوس قزح بان يكون اجتماع الاجزاء الرشية المذكورة على غير هيئة الاستدارة قلت لما تقرر في المناظر انه لا بد من تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس فاذا اجتمعت تلك الاجزاء على غير هيئة الاستدارة لم ينعكس الشعاع من كل منها الى الشمس كما لا يخفى على من له تخيل صحيح

واختلاف الوانها بسبب اختلاف ضوء النير والوان الغمام المختلفة وتحقيق ان الناحية العليا منها لما قربت من الشمس وقع فيها الاشراق فيرى احمر ناصعا واما الناحية السفلى فلما بعدت عنها كانت اقل اشراقا فيرى فيها حمرة الى سواد وهو الارجواني وما توسط بينهما فان لونه متولد من ذينك وهو الكراثي ويرد هذا بان الكراثي لا يناسب هذين اللونين بل هو متولد عن الصفرة والسواد وبان بسبب اختلاف الوانها لو كان اختلاف اجزائها بالقرب والبعد مقيسا الى النير كان الانتقال من احد اللونين الى الاخر على سبيل التدريج فلم يكن الالوان الثلاثة متشابهة الاجزاء عند الحس

وقال الشيخ لست احصله واما الهالة فانها انما تحدث من ارتسام ضوء
النير في اجزاء رشية صغيرة صيقلية متقاربة غير متصلة مستديرة حول
النير وبيانه انه اذا وجد بين الناظر والنير الاجزاء المذكورة على وضع
ينعكس الشعاع البصري من كل منها الى النير ونظر في تلك الاجزاء فيرى في كل
منها ضوء النير دون شكله لما سبق فكان مجموعها على هيئة دائرة تامة
او ناقصة وهي الهالة ويدل على حدوث المطر لدلالتها على رطوبة الهواء
واذا اتفق ان يوجد سحابتان على الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى
حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية اعظم لانها اقرب
الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا اعلم ان هالة الشمس
وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب
الرقيقه وقد حكى الشيخ في الشفا انه رأى حولها تارة الهالة التامة
وتارة هالة ناقصة وعلى الوان قوس قزح واما الشهب فسببها [illegible]
النار وكان لطيفا غير متصل بالارض اشتعل فيه النار فانقلب
الى النار وتلتهب بسرعة حتى يرى كالمنطفي وبيانه على ما ذكره
المحقق في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي ولا يزال يذهب
الاشتعال فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر
وهو المسمى بالشهاب وربما كانت الاجزاء الارضية نارا صرفة فصارت غير
مرئية فتظن انها طفيت وذلك بطفوء وان كان الدخان غليظا
لا ينطفي النار اياما او شهورا او سنين بقدر غلظته ويكون على
صورة ذوابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون ويحكى ان بعد

المسيح عم بزمان كثير ظهر في السماء نار مضطربة من ناحية القطب الشمالي
وبقيت السنة كلها وكانت الظلمة تغشى العالم من تسع ساعات من النهار
الى الليل حتى لم يكن احد يبصر شيئا وكان ينزل من الجو شبه الهشيم والرماد
وان اتصل الدخان بالارض يشتعل النار فيه نازلة الى الارض ويسمى
الحريق واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في الارض
يميل الى جهة ويبرد بها اي بالارض فينقلب مياها مختلطة باجزاء بخارية
فاذا كثر بحيث لا يسعه الارض وجب انشقاق الارض وانفجر منها العيون
قال ابو البركات في المعتبر ان السبب في العيون والقنوات وما يجري مجراها
هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار لانا نجدها تزيد بزيادتها
وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهوية والابخرة المنحصرة في الارض
لا مدخل لها في ذلك واحتج بان باطن الارض في الصيف اشد بردا منه
في الشتاء فلو كان سببها استحالة الهواء لوجب ان يكون العيون والقنوات
ومياه الآبار في الصيف ازيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف
ذلك على ما دلت عليه التجربة والحق ان السبب الذي ذكره صاحب المعتبر معتبر
لا محالة الا انه غير مانع من اعتبار السبب الذي ذكره المصنف واحتجاجه في المنع
انما يدل على انه لا يجوز ان يكون ذلك هو السبب التام لا على انه لا يجوز
ان يكون ذلك سببا في الجملة واذا غلظ البخار بحيث لا ينفذ في مجاري الارض
او كانت الارض كثيفة عديمة المسام اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه
النفوذ فزلزلت الارض زلزلة لغاية غلظه وكذا الريح والدخان
وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث صوت هائل وقد يخرج نار

الشدة الحركة المقتضية لاشتعال البخار والدخان الممتزجين على طبيعة
الدهن **فصل** في المعادن المركب التام وهو الذي له صورة نوعية تحفظ
تركيبه اما ان يكون له نشو ونماء او لا فالثاني هو المعدني والاول
اما ان يكون له حس وحركة ارادية او لا فالثاني هو النبات والاول
هو الحيوان وتحقيق لم ينهض دليل على ان للمعدني والنبات ليس لهما
حس وحركة ارادية وان المعدني ليس له تغذ ونمو غايته عدم الوجدان
وانه لا يدل على العدم ولهذا قال شارح التلويحات المركب ان تحقق كونه
ذا حس دائما فهو النبات وارادة فهو الحيوان والا فان تحقق كونه ذا نماء
فهو النبات والا فهو المعدني وقد يتمسك بشعور النبات واختياره في الحركة
بما يشاهد من ميله عن سمت استقامته في الصعود اذا كان هناك
مانع فانه قبل ان يصل الى ذلك المانع يعوج ثم اذا جاوزه عاد الى تلك
الاستقامة وفي شجرة النخل واليقطين امارات شاهدة بذلك ويتمسك
ايضا باغتذاء المعدني بما يظهر في المرجان من هيئة النماء الابخرة و
الادخنة المحتبسة في الارض اذا كثرت يتولد عنها امور واذا لم تكن كثيرة
اختلطت على ضروب من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف فتكون
منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار على الدخان يتولد البشم والبلور
والزيبق والرصاص وهو اما ابيض وهو القلعي او اسود وهو الاسرب
واذا اطلق الرصاص اريد به الابيض وغيرها من الجواهر المشفة قيل
في عد الزيبق والرصاص من هذا القسم نظر اما الرصاص فلانه من الاجسام
السبعة التي يتولد من امتزاج الزيبق والكبريت واما الزيبق فلانه

لاشفيف فيه ايضا ولما تقرر عندهم انه متولد من جسم مائى خالطته اجزاء
كبريتية فى غاية اللطافة مخالطة شديدة بحيث لا يوجد لها سطح الا
وهو مغشى بغلاف من الاجزاء الكبريتية كالقطرات المرشوشة على تراب
هوائى مسحوق غاية السحق بحيث يصير كل قطرة منها مغشاة بغلاف ترابى
يحفظها وان غلب الدخان تولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من
اختلاط بعض هذه اى الزيبق مع البعض اى الكبريت تولدت الاجسام
الارضية اى الاجسام السبعة المتطرقة وهى القابلة لضرب المطرقة
بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقها فتنبسط مثل الذهب
والفضة والنحاس والحديد والخارصينى والاسرب والقلعى **فصل**
فى النبات وله قوة اى صورة نوعية عديمة الشعور عند الاكثر فخطابه كثير
وتصدر عنها حركات النبات فى الاقطار المسامية او ابعاد المختلفة بالات
مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا بالات مختلفة
وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا واحد على
تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الواحد افاعيل مختلفة الا بالجهات
المختلفة سواء كانت تلك الجهات الات او غيرها وتسمى نفسا نباتية وهى
كمال هو ما يتم به النوع اما فى ذاته كهيئة السرير فانها كمال للخشب
السريرى لا يتم فى حد ذاته الا بها او فى صفاته كالبياض فانه كمال
للجسم الابيض لا يكمل فى صفته الا بها والاول كمال اول للجسم والثانى كمال
ثان لجسم طبيعى ليس المراد به هيهنا ما يقابل الجسم التعليمى بل ما يقابل
الجسم الصناعى واحترز به عن مثل الهيئة السريرية ومنهم من رفع طبيعى على انه

صفة لكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا
يحصل بصنع الانسان كما في السرير وقد يكون طبيعيا لا مدخل له لصنعة
فيه الى نحو جوه على انه صفة جسم اى جسم مشتمل على الالة
على انه صفة لكمال اى كمال ذو الة واحترز به عن صور البسايط و
المعدنيات من جهة ما يتولد وتزيد ويغتذى فقط واحترز به عن
النفس الحيوانية والانسانية فلها قوة غاذية لاجل بقاء الشخص
وهي القوة التي تحيل جسما اخر الى مشاكل الجسم الذي هي فيه فتلصق
تلك القوة ذلك المشاكل به بدل ما يتحلل عنه بالحرارة الغريزية
او غيرها ولها قوة نامية لاجل كمال الشخص والقياس ان يقول منمية
لكنهم راعوا مشاكلة الغاذية وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه
زيادة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا قيل احترز به عن الزيادة
الصناعية فانها لا تكون في الاقطار الثلثة لان الزيادة الصناعية
في بعض الاقطار توجب النقصان في بعض اخر وفيه نظر لان
زيادة الجسم المغتذي في الاقطار بانضمام الغذاء اليه
لا بنفسه واذا كان كذلك فنقول في الزيادات الصناعية ايضا اذا اضاف
الصانع الى الشمعة مقدارا اخر من الشمع حصلت الزيادة في
الاقطار الى ان يبلغ كمال النشو فخرج به مبادي السمن والورم
اذ ليس غايتهما بلوغ الجسم الى كمال نشوه وقيل هما خارجان بقوله
على تناسب طبيعي اى نسبة تقتضيها طبيعة المحل وقد يقال
ان السمن والورم خارجان بقوله في اقطاره طولا وعرضا وعمقا

اما السمن فلانه لا يزيد في الطول بل في العرض والعمق واما الورم فلامتناع تورم
القلب بالاتفاق وتورم العظام عند الاكثرين اقول فيه بحث لان المفهوم
من زيادة الجسم في اقطاره الثلثة ان يزيد مجموعه من حيث هو مجموع لا
ان يزيد كل جزء من اجزائه وقد صرح بعض المحققين بان السمن يزيد في
الطول ايضا ولها قوة مولدة لاجل بقاء النوع وهي التي تاخذ من الجسم
الذي هي فيه جزءا ويجعله مادة ومبدا لمثله او لشخص من جنسه كما في
البغل واعلم ان ههنا ثلثة احدها ما يجعل الدم المستعد للمنوية
منيا في الانثيين وثانيها ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى
في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه
مستعدا للعصبية الى غير ذلك والمولدة مجموع هاتين القوتين فوحدتها
اعتبارية وثالثها ما يصور مواد الاعضاء بصورها الخاصة بها وتسمى
مصورة وقد ذهب المحقق الطوسي الى ان الصدور عن قوة عديمة
الشعور ممتنع وكان المصنف ايضا ذهب الى ذلك ولذلك لم يذكر المصورة
ههنا والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثفله فلها
خوادم اربع قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثفل ولا يبعد
ان يجعل الغاذية نفس الهاضمة واكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل وصاحب
الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل
في الفرق ان القوة الهاضمة يبتدا فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة
وابتداء فعل الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم
وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية فاذا استحال

کتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فرید محسنی

شبيها بالعنصر فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون
ذلك كونا للصورة العنصرية وفسادا للصورة الدموية وهنا
الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هنا ... الاجله
ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص وياخذ الاستعداد
للصورة العنصرية في الاشتداد ولا يزال الاول ينقص والثاني يشتد
الى ان ينتهى المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية
فتحدث الاخرى وهي العنصرية فهيهنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى
فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغاذية
واورد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر
تعدد مثل هذه الحالات واستدعت عن كل واحدة منها قوة على حدة
لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له تغيرات كثيرة بحسب
مراتب الهضوم بعضها تغير في الكيف فقط وبعضها تغير في الصورة النوعية
ايضا فلما جاز ان يكون تلك التغيرات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة
فليجز ان يكون التغير الى الصورة النوعية العضوية ايضا بتلك
القوة بعينها فتكون مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة
العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية
والنامية يقف عن الفعل اولا حين كمال النشو ويبقى الغاذية يفعل
الى ان تعجز فيعرض الموت وقيل هنا دليل على التغاير بين القوتين
ويحتمل ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف
فيحصل بعضها من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل وذلك في سن النمو اعني

در بكشن اين نسخه ... شنبه ٢٧ شهر ربيع ... سنة ١٢٢٩

الى قريب من الثلاثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منها ما يساوي
وذلك في سن الكهولة اعني الى قريب من الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا يقدر
على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين
اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده
الى اخر العمر

فصل في الحيوان

وهو يختص بالنفس الحيوانية وهي
كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك
بالارادة اقول هيهنا بحث لانه ان اراد الآلي من جهة هذين الامرين
فقط على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية
لانها آلية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الآلي من جهتهما
مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة والنباتية لانه من جهة
ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة
فقط اللهم الا ان يقال انه ذهب الجمهور يعضهم من ان بدن
الحيوان يشتمل على صورة معدنية لحفظ التركيب وعلى نفس نباتية
للتغذية والتنمية والتوليد وعلى نفس حيوانية للاحساس والحركة
الارادية ولا يرد مثل هذا البحث على تعريف النفس النباتية لانها
وان صدر عنها اثر الصورة المعدنية وهو حفظ التركيب لكنها ليست
آلية من جهته فلها باعتبار ما يخصها من الآثار قوة مدركة ومحركة
اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس
والمراد ان المعلوم لنا من الامر الحواس الظاهرة خمس لا ان ممكن التحقق
في نفس الامر او المتحقق فيها كذلك لجواز ان يتحقق في نفس الامر حاسة

انابور

اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكمه لا يعلم قوة الابصار والعنين لا يعلم لذة الجماع السمع وهو قوة في العصبة المفروشة في مؤخر الصماخ التي فيها هو كالطبل فاذا وصل الهواء المتكيف بكيفية الصوت لتموجه الحاصل من قرع او قلع عنيفين مع مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها وكذا اذا كان الهواء قريبا منها وليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت الى السامعة ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله اليها بل ما يجاوره من ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة والبصر وهو قوة في ملتقى عصبتين نابتتين من مقدم الدماغ مجوفتين تتقاربان حتى يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النورين المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي هي تلي البصر مجتمعة عنده ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه

البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسامات التي في غاية الدقة في سطح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتخيل بحركته هيئة مخروطية الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا لفيضان صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث طايفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار والشم وهو قوة في زائدتين نابتتين من مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي والجمهور على ان الهواء المتوسط بين قوة الشامة وذي الرايحة يتكيف بالرايحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها وقال بعضهم بسبب تبخر وانفصال اجزاء من ذي الرايحة تخالط الاجزاء الهوائية

فيصل الى الشامة وقد يقال انه ينفعل ذى الرايحة فى الشامة من غير
استحالة فى الهواء ولا بتحلل وانفصال والذوق وهو قوة فى العصبة
المفروشة على جرم اللسان يدرك بها بتوسط الرطوبة اللعابية بان يخالطها
اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها فى جرم اللسان
الى الذايقة فيحس حينئذ كيفية ذى الطعم ويكون الرطوبة واسطة
تسهيل وصول الجوهر الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس
الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص بحلها فيكون المحسوس
كيفيتها واللمس وهو قوة فى العصب المخالط لاكثر البدن وذهب
الجمهور الى انها قوة واحدة وقال كثير من المحققين ومنهم الشيخ
انها اربعة الحاكمة بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة وبين
الخشونة والملاسة وبين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة
بين الثقل والخفة واما التى فى الباطن فهى ايضا خمسة بالاستقراء
الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة على جميعها من
المدركة مع ان المدركة منها هى الحس المشترك والوهم فقط لان الباقى
يعين على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا
اى لوح النفس فهو قوة مرتبة فى مقدم التجويف الاول من التجاويف
الثلثة التى فى الدماغ يقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة
فهى كالحوض لها ولهذا يسمى حسا مشتركا وهى غير البصر لانا
نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة
خطا مستديرا وليس ارتسامهما اى الخط المستقيم والمستدير

فى البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة فاذا ارتسامهما
انما يكون فى قوة اخرى غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والنقطة وتبقى
قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد
خط واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام فى الباصرة بان
يرتسم المقابل الثانى قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة الارتسام الاول
وسرعة تعقب الثانى فيكونان معا واما الخيال فهو قوة فى مؤخر التجويف
الاول عند الجمهور وقال المحقق فى شرح الاشارات كان الروح المصبوب فى
البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما فى مقدم ذلك البطن
بالحس المشترك اخص وما فى مؤخره بالخيال اخص يحفظ جميع صور
المحسوسات وتمثلها بعد الغيبة وهى خزانة الحس المشترك فانا اذا شاهدنا
صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها
هى التى شاهدناها قبل فلو لم يكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول
لامتنع منا الحكم بانها هى التى شاهدناها قبل ذلك قيل هذه الملازمة
ممنوعة لجواز ان يكون انحفاظها فى بعض الاشياء الغايبة عنا ويكون الاختلاف
بين حالتى الذهول والنسيان بملكة الاتصال بها وعدمها واعترض عليه
بان الغايب الحافظ للصورة اما ان يكون جوهرا مفارقا او قوة جسمانية
والاول باطل لان المفارق لا يرتسم فيه الصورة الجزئية المكتنفة بالعوارض
المادية وكذا الثانى لانه لو امكن ان يدرك شيئا بالقوة الجسمانية الغايبة
عنا بالاتصال لامكن ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته وبطلانه
ذلك لا يخفى على احد اقول فيه بحث لانه لا يلزم من كون الغايب الحافظة

للصّ قوة جسمانية امكان ان تدرك شيئا بالقوة الجسمانية الغايبة عنا
بالاتصال حتى يلزم امكان ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته
بل اللازم منه هو امكان ان تدرك شيئا ارتسم في قوة جسمانية غائبة
عنا بالاتصال كالقوى الحالة في الاجرام السماوية وهذا غير ظاهر البطلان
ودقيق الذي يدل على وجود هذه القوة ان القبول غير الحفظ ولهذا يوجد
احدهما دون الاخر كالماء فانه يقبل ولا يحفظ والقوة الواحدة لا يصدر
عنها الا فعل واحد فيستحيل ان يكون القوة الواحدة قابلة وحافظة
معا فالقابلة وهي الحس المشترك غير حافظة وهي الخيال وفيه نظر لان
الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة ولعله
سمّوها بالخيال على ان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل
فالاجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يقدح في قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد واما الوهم فهو قوة مرتبة في الدماغ كله لكن الخصّ
بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ يدرك المعاني هي ما لا يدرك
بالحواس الظاهرة الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة
في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه واما الحافظة
فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ يحفظ ما يدركه القوة
الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات
وهي خزانة القوة الوهمية واما المتصرفة فهي قوة مرتبة في مقدّم البطن
اى التجويف الاوسط من الدماغ وسلطانها في الجزء الاول منه ومن شأن
التجويف من شأنها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة من الصور

فصل

والمعاني مع بعض وتفصيله عنه وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته
يضم بعضها الى البعض او فصله عنه سميت متفكرة واذا استعملها الوهم في
المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور
المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة
المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان
تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها تسلط على مدركات العاقلة
فينازعها ويحكم عليها بخلاف احكامها واما القوة المحركة فينقسم الى باعثة
وفاعلة اما الباعثة وتسمى شوقية فهي القوة التي اذا ارتسم في الخيال صورة
مطلوبة او مهروبة عنها حملت اى تلك القوة الفاعلة على التحريك الى تحريك
الاعضاء وهي اى الباعثة ان حملت الفاعلة على تحريك التي يطلب به
الاشياء المتخيلة سواء كانت ضارة في نفس الامر او نافعة طلبا لحصول
اللذة تسمى قوة شهوانية لان حملها هنا تابع للشوق الى تحصيل الملائم
المسمى شهوة وان حملت الباعثة الفاعلة على تحريك يدفع به الشيء
المتخيل سواء كان ضارا في نفس الامر او مفيدا طالبا للغلبة تسمى قوة
غضبية لابتناء هذا الحمل على الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا
واما الفاعلة فهي التي تعدّ العضلات للتحريك بقبضها وبسطها او
وتشنجها وارخائها على التحريك فصل في الانسان وهو مختص
بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور
الكلية والجزئيات ويفعل الافعال الفكرية والحدسية فلها باعتبار
ما يخصها من الاثار قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات

للصورة قوة جسمانية امكاننا ان تدرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا
بالاتصال حتى يلزم امكان ان نبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته
بل اللازم منه هو امكان ان تدرك شيئا ارتسم في قوة جسمانية غائبة
عنا بالاتصال كالقوى الحالة في الاجرام السماوية وهذا غير ظاهر البطلان
دقيق المذهب يدل على وجود هذه القوة ان القبول غير الحفظ ولهذا نجد
احدهما دون الاخر كالماء فانه يقبل ولا يحفظ والقوة الواحدة لا يصدر
عنها الا فعل واحد فيستحيل ان يكون القوة الواحدة قابلة وحافظة
معا فالقابلة هي الحس المشترك غير حافظة وهي الخيال وفيه نظر لان
الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة
فيحمل على ان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل
فاجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يقدح في قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد واما الوهم فهو قوة مرتبة في الدماغ كله لكن الاخص
بها هو آخر التجويف الاوسط من الدماغ يدرك المعاني التي لا تدرك
بالحواس الظاهرة الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة
في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه واما الحافظة
فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ تحفظ ما يدركه القوة
الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات
فهي خزانة القوة الوهمية واما المتصرفة فهي قوة مرتبة في مقدم البطن
اي التجويف الاوسط من الدماغ وسلطانها في الجزء الاول منه التي
من شانها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة من الصور

والمعاني مع بعض وتفصيله عنه وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته
يضم بعضها الى البعض او فصله عنه سميت متفكرة واذا استعملها الوهم في
المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور
المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتحاذيات
المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان
تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها تسلط على مدركات العاقلة
فينازعها ويحكم عليها بخلاف احكامها واما القوة المحركة فينقسم الى باعثة
وفاعلة اما الباعثة وتسمى شوقية فهي القوة التي اذا ارتسم في الخيال صورة
مطلوبة او مهروبة عنها حملت اي تلك القوة الفاعلة على التحريك اي تحريك
الاعضاء وهي اي الباعثة ان حملت الفاعلة على تحريك التي يطلب به
الاشياء المتخيلة سواء كانت ضارة في نفس الامر او نافعة طلبا للحصول
اللذة تسمى قوة شهوانية لان حملها هنا تابع للشوق الى تحصيل الملائم
المسمى شهوة وان حملت الباعثة الفاعلة على تحريك يدفع به الشيء
المتخيل سواء كان ضارا في نفس الامر او مفيدا طالبا للغلبة تسمى قوة
غضبية لابتناء هذا الحمل على الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا
واما الفاعلة فهي التي تعد العضلات للتحريك بقبضها وبسطها و
بتشنجها وارخائها على التحريك **فصل** في الانسان وهو يختص
بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور
الكلية والجزئيات ويفعل الافعال الفكرية والحدسية فلها باعتبار
ما يخصها من الآثار قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات

اى الامور التصوريه والتصديقية ويسمى تلك القوة العقل النظرى
والقوة النظرية وقوة عاملة محركة لبدن الانسان الى الافعال الجزئية
بالفكر والروية او بالحدس على مقتضى اراء واعتقادات تخصها اى تلك
الافعال ويسمى تلك القوة العقل العملى والقوة العملية وللنفس
باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع المرتبة الاولى ان يكون خالية
عن جميع المعقولات بل هى مستعدة لها اى التى يكون تعقلها بالاطلاع
وان النفس لا يخلو عن العلم الحضورى بنفسها وهى اى هذه المرتبة
العقل الهيولانى واكثر اطلاقه على النفس فى هذه المرتبة وكذا الحال فى سائر
المراتب والمرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية بسبب احساس
الجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات فانا النفس اذا
احست الجزئيات الكثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها الجسمانية ولاحظت
نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور
كلية واحكامها فيما بينها بالضرورة وتستعد ح استعدادا الى
قريبا لان ينتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهى
العقل بالملكة قيل لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات
وفيه نظر اذ ليس فى هذه المرتبة الا استعداد الانتقال والمراد بالملكة
ما يقابل الحال اى الكيفية الراسخة لان استعداد الانتقال الى
النظريات راسخ فى هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه تحصل للنفس
فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمى العقل بالفعل عقلا
بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والمرتبة الثالثة

ان يحصل

ان يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا يطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها
بحيث تستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل
اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل لها ملكة تقدر
بها على ذلك الاستحضار وهى العقل بالفعل وفى صاحب المحاكمات عندى
انه لا اعتبار لملكة الاستحضار فى العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار
كافية فيه فاذا احضرت المعقولات وذهلت عنها ثم اقتدرت على استحضارها
فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية فى الاربع
فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار والمرتبة الرابعة ان يطالع
معقولاتها المكتسبة وهى العقل المطلق اعتبرها اكثرهم بالقياس الى كل
معقول بانفراده ولا شبهة فى وقوعها فى هذه النشاة وقد تعتبر بالقياس
الى جميع المعقولات معا والظاهر انها انما يكون فى دار القرار ومنهم من
جوزها فى هذه النشاة لنفس كاملة لا يشغلها شان عن شان
فانهم مع كونهم فى جلابيب من ابدانهم قد انخرطوا فى سلك المجردات
التى يشاهد معقولاتها دائما واعلم ان العقل بالفعل متاخر فى الحدوث
عما سماه المص عقلا مطلقا لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير
ملكة ومتقدم عليه فى البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة
الاستحضار مستمرة فليتوصل بها الى مشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر
فى الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم فى البقاء فجعله
مرتبة ثالثة ويسمى معقولاتها عقلا مستفادا ولا يخفى على من احاط بكتب
القوم ان ما ذكره خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقون العقل المستفاد

الاعلى النفس في المرتبة الرابعة ونفس تلك المرتبة ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية
بان يكون تحصل لكل نظرى بالحدس من غير حاجة الى فكر يسمى قوة قدسية
واعلم ان القوة العاقلة اراد بها النفس الناطقة فانها كما تطلق على مبدا
التعقل للنفس يطلق على نفسها ايضا مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية
كانت ذات وضع فاما ان لا ينقسم او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل
ما له وضع من الجواهر فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء ولا سبيل الى الثاني
لان معقولها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها ان اراد بالبسيط ما لا
جزء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوة فلا نم قوله كل مركب انما يتركب من
البسايط وان اراد ما لا جزء له بالفعل فاللازم وهو الانقسام بالقوة
غير مناف للبسايط لان الحال في احد جزئيها غير الحال في الجزء الاخر
انما يتم هذا اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده ممنوع وان
كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسايط ورد امتناع تركب الشيء
من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسايط هف ونقول ايضا
ان التعقل اى تعقل النفس المجردة ليس بالالة الجسمانية والا يعرض
لها الكلال لضعف البدن كما يعرض لمبادي الاحساسات والحركات
وليس كذلك لان البدن بعد الاربعين ياخذ في النقصان مع ان القوة
العاقلة ههنا تاخذ في الكمال اى ما به تعقل النفس هناك يشرع في الكمال
واما الخرافة الطارية في اخر سن الشيخوخة فليس لضعف القوة العاقلة
بل لاستغراق النفس في تدبير البدن المشرف تركيبه الى الانحلال وذلك
الاستغراق يعوق عن تعقلاتها وقد يجوز ان لا يضعف القوة العاقلة

بضعف

بضعف البدن فكان ما يرى من ازدياد التعقل بسبب اجتماع علوم كثيرة عند النفس
وبسبب التمرن والاعتياد فان المدمنين على عمل من المشايخ يقدرون على ما لا
يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي اخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن
وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فتعرض
الخرافة وايضا يجوز ان يكون بالمزاج الحاصل في زمان الكهولة ازيد نفعا للقوة
العاقلة من ساير الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة ونقول ايضا ان النفوس
الناطقة حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه ارسطو خلافا لافلاطون
فانه قائل بقدمها لانها لو كانت موجودة قبل البدن وهي مختلفة متعددة
فالاختلاف بينها انما يكون بالمهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا جايز
ان يكون بالمهية ولوازمها لانها مشتركة استدلوا على اشتراكها في المهية
بشمول حد واحد لها وفيه نظر لانا لا نم ان ما عرفوا النفس به حد لها وان
سلم فلم لا يكون حدا للقدر المشترك بين النفوس وهي مختلفة بالحقيقة
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا جايز ان يكون بالعوارض المفارقة لان
العوارض انما يلحق الشيء بسبب القابل اى العوارض المفارقة للشيء لا
يفيض من المبدا الفياض عليه الا بقابل فلك الشيء واختلاف استعداده
لان المهية لا يستحق العوارض لذاتها والا لكانت العوارض لازمة والقابل
للنفس الناطقة وعوارضها انما هو البدن فمتى لم يكن البدن موجودا
لم يكن النفس موجودة على التعدد والاختلاف فيكون حادثة مع الابدان
ضرورة هذه الحجة مبنية على بطلان التناسخ اذ على تقدير صحته يجوز ان

يجد اختلافها قبل الابدان المتعلقة بها بالعوارض المفارقة الحاصلة لها بابدان
اخر سابقة لا الى نهاية **القسم الثالث** في الالهيات اي في مباحث الحكمة الالهية
بالمعنى الاعم وهو مرتب على ثلثة فنون لان ما لا يفتقر الى المادة اما ان
يكون مقارنا لها وهو الامور العامة اولا والثاني اما واجب او ممكن **الفن
الاول** في تقاسيم الوجود قيل اراد بها الامور العامة لكنها امور ينقسم
الماهية اليها بحسب الوجود والمراد بالامور العامة ما لا يختص بقسم من اقسام
الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض وقيل هي ما يشمل جميع الموجودات
او اكثرها وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات على الاطلاق او على سبيل
التقابل بان يكون هي مع ما يقابله شاملا لها ولما كان هذا التعريف شاملا
لجميع المفهومات لان الاحوال المختصة بكل واحد من الجوهر والعرض ايضا مع
ما يقابله يكون شاملة لجميع الموجودات زاد بعضهم قيدا اخر وهو ان
يتعلق بكل واحد من المتقابلين غرض علمي وهو مرتب على سبعة فصول
فصل في الكلي والجزئي اما الكلي فليس واحدا بالعدد مشتركا
بين كثيرين في الخارج والا لكان الشيء الواحد بالعدد بعينه موصوفا بالاعراض
المتضادة في حالة واحدة مثل كونه اسود وابيض هف ومنهم من زعم ان
اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة
النوعية والجنسية وقالوا ان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج
ومشترك بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس
المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك

القسم الثالث في الالهيات

الفن الاول في تقاسيم الوجود

تشخص

شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل الاشتراك هو المفروض وحده ولا استحالة
فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج هو بحيث اذا نظر اليه في نفسه
مع قطع النظر عن غيره كان متعيناً في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة
فلو كان الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما
عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور
كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها بل هي معنى معقول في النفس
مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى ان ما في النفس لو وجد
في اي شخص من الاشخاص الخارجية لكان ذلك الشخص بعينه من غير تفاوت
اصلا يعني لو وجد متشخصا بتشخص زيد لكان عين زيد ولو وجد
متشخصا بتشخص عمرو لكان عينه فكذا الحال بالنسبة الى ساير افراده
وهذا انما يتاتى على مذهب من قال ان الحاصل في النفس هو هيئات
الاشياء واما من قال ان الحاصل فيها صورها واشباحها المختلفة لها
بالحقايق فالكلي عنده هو الهيئات المعلومة بها واما الجزئي فانما يتعين
بمشخصات الزائدة على الطبيعة الكلية كالوضع والاين وغيرهما اقول ظاهر هذا
الحكم غير صحيح على الاطلاق اذ الجزئي قد يتعين بنفسه كالواجب نعم
قد يتعين بالطبيعة الكلية وهي منحصرة فيه وقد نقل صاحب المحاكمات
عن بعض الفضلاء انا لا نعقل العوارض التشخصية فانها ان كانت عقلية
لم يشخص شيئاً خارجياً وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين
عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود
المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى المعروض بل الحق ان

[Margin: من الجهة والكيف وغيرهما]

[Margin: المحقق قال الفارابي في تعليقاته المخصص هو ما يتعلق به وجود الشيء ويتفرد به عن شبهه والمخصص حيث في وجود الشيء المخصص في تقويمه وتكوينه بالعدد تشخصا انتهى منه]

[Margin: بدل خارجيا]

[Margin: والموضوع من جملة المشخصات كما قال المحقق الطوسي في التجريد العرض ...]

قال السيد المحقق في بحث النوع من حاشية شرح الشمسية ان التشخص هو النوع الحقيقي المقيد بما يمنع من وقوع الشركة فيه فهي زيادة الماهية الانسانية وامر خر بحا زيد ما نعا من وقوع الشركة فيه وذلك الامر يسمى تشخصا وتعينا انتهى كلامه قدس سره محمد حسن عفي عنه

قال الفارابي في تعليقاته الصفات كلها يقع فيها الشركة الا الوضع والزمان والتشخص انما يكون بها فقط والوضع ينتقل فكيف يدوم التشخص ولا يبطل انتهى محمد حسن عفي عنه

المشخص هو المبدا الفاعل فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية
ربما كان لذاتها وهو الواجب الوجود وربما يكون هذه الهوية بالغير
فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هوية ولا نعني بالمشخص الا هذه
لان كل كلي فان نفس تصوره غير مانع من الشركة بين كثيرين بان يق
لكل واحد منها انه هو كان التشخص من حيث هو مانع من الشركة فان
التشخص زايد على الطبيعة الكلية اقول المناسب ان يق المشخص زايد
لتحقيق التقريب ويمكن ان يتكلف فيه ويق المراد بالمشخص فيما سبق
هو التشخص باعتبار انه يجعل الشخص شخصا كما يطلق المنوع على الفصل
باعتبار انه يجعل النوع نوعا ويكون جمع المشخص باعتبار افراده
الجزئي **فصل** في الواحد والكثير اما الواحد فيق على ما لا ينقسم من
الجهة التي يق انه واحد المناسب ان يق ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم
وهو قد لا يكون واحدا بالشخص ولا محالة يكون امور متكثرة لها
جهة وحدة هي اما مقومة لتلك الامور او عارضة لها اي خارجة عنها
محمولة عليها او لا مقومة ولا عارضة والاول قد يكون بالجنس كالانسان
والفرس المتحدين بالحيوان وقد يكون بالفصل او بالنوع كزيد وعمرو
المتحدين بالناطق وبالانسان والثاني قد يكون بالمحمول ان كانت
جهة الوحدة محمولا بالطبع على تلك الامور كالقطن والثلج المحمول
عليهما الابيض وقد يكون بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعا
بالطبع لها كالكاتب والضاحك المحمولين على الانسان العارض لهما
بخروجه عنهما وامكان حمله عليهما والثالث كنسبة النفس الى البدن

الواحد الجنسي
الواحد النوعي
الواحد الفصلي
الواحد بالمحمول
الواحد بالموضوع

٥٨

الفرق بين الوحد والاحد
الواحد اسم لمن لا يشركه شيء في صفاته والاحد
اسم لمن لا يشركه شيء في ذاته وصله وجمعه
وحده وابدلت عنها الهمزة لئلا يلتبس بالحذف
بلا عوض وان كان جايزا لكن التوقيف ... ما
قاله بعض شراح التوقيف الزمان

قال الشيخ الرئيس في الشفاء فصل في انواع الواحد يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل انه واحد فمن غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس فيكون واحدا في الجنس ومنه ما لا ينقسم في النوع فيكون واحدا في النوع ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام فيكون واحدا بالعرض العام كالغراب والقير في السواد ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة فيكون واحدا بالمناسبة كما يقال ان نسبة السلطان الى المدينة والعقل الى النفس واحدة ومنه ما لا ينقسم في الموضوع فيكون واحدا في الموضوع وان كان كثيرا في الحد ولهذا يقال انه ان ابل والناجي واحد في الموضوع ومنها الانقسام معنا في العدد اي لا ينقسم الا عدد لها معانيه ليست بالفعل اعداد لها معانيه فهو واحد بالعدد ومنها الا ينقسم بالحد اي حده ليس لغيره وليس له كالة حقيقية ذاته نظير فهو واحد بالكلمة ولهذا قال ان الشمس وحده والواحد بالعدد اما ان يكون فيه بوجه من الوجوه كثيرة بالفعل فيكون واحدا بالتركيب والاجتماع واما ان لا يكون وان لم يكن بالفعل وكان بالقوة فهو متصل واحد بالاتصال وان لم يكن ولا بالقوة فيطلق الواحد بالعدد على الاطلاق والكثير يكون كثيرا على الاطلاق وهو العدد المقابل للواحد وهو ما يوجد فيه واحد وليس يواخذ الحد من جهة ما هو فيه اي يوجد حد ليس هو حد فيه وهذا مبداء عنه ياخذ الحساب في التمثيل وقد يكون الكثير كثيرا بالاضافة وهو الذي يترتب بازائه القليل واقل العدد الاثنان
فصل في احوال الواحد المشابهة اتحاد في الكيفية والمساواة اتحاد في الكمية والمجانسة اتحاد في الجنس والمشاكلة اتحاد في النوع والموازاة اتحاد في وضع الاجزاء والمطابقة اتحاد في الاطراف والهوهو اتحاد بين اثنين جعلا اثنين في الوضع يصير فيما بينهما اتحاد بنوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين ما قبل ويقابل كل واحد صنفا من باب الكثير الخلاف والتقابل والتضاد انتهى

قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء ان انواع الواحد بالمعنى الواحد بالنوع والواحد بالوضع ... بالنسبة ... والمساواة والمطابقة ... انتهى

ونسبة الملك الى المدينة تعلق خاص بمدينة فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن

بحسبه يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق

خاص بالمدينة بحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المداين

فهذان التعلقان نسبتان متحدان فى تدبير الكل ليس مقوما ولا عارضا

لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك وقد يكون واحدا بالعدد اى

بالشخص كزيد وهو قد يكون غير حقيقى اى قابلا للقسمة فح قد يكون

بالاتصال وهو الذى ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة فى الحقيقة كالماء

وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما

كالخطين المحيطين بزاوية ويقال ايضا لجسمين يلزم من حركة كل منهما

حركة الاخر وقد يكون بالتركيب وهو الذى له كثرة بالفعل كالبيت وقد يكون

حقيقيا وهو الذى لا ينقسم اصلا كالنقطة والمفارق واما الكثير فهو الذى

يقابل الواحد اى ما ينقسم من حيث انه ينقسم هداية قيل لما كان التقابل

من عوارض اقسام الكثير فلا يبعد ان يتصور المتعلم عند البحث عن الكثير

فيحصل له حيرة واشتباه فى ماهيته فلذا اورد هداية تحقيقا لحقيقة التقابل

واقسامه دفعا لذلك الاشتباه اقول الاقرب ان يقال لما ذكر المصنف ان الكثير يقابل

الواحد لا يبعد ان يحصل للمتعلم حيرة فى ان مفهوم التقابل ماذا فاورد

هذه الهداية لتحقيقه وتوضيحه الاثنان قيل اى العرضان فان التقابل

انما يعتبر فى الاعراض دون الجوهر وكانه ذهل من ان بعضهم قد اعتبر التضاد

فى الصور النوعية ايضا قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان اى لا يمكن

اجتماعهما فى شيء واحد اى الموضوع او المحل على اختلاف القولين

فى تضاد الصورة النوعية وعدمه ولا يفهم مما سيأتى من اخذ الموضوع فى تعريف
المتقابلين بالعدم والملكة ان المراد الا تقابلهما لجواز ان يكون ذلك للاشارة الى
ان نفيك المتقابلين لا يعتبران الا بالنسبة اليه من جهة واحدة قيل هنا
لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين ونوقش
فيه بان الابوة والبنوة المذكورتين ليستا متضايفين لانه يعقل احدهما
ليس بالقياس الى الاخرى واجيب عنه بان مطلق الابوة والبنوة متضايفان
مع جواز اجتماعهما فى ذات واحدة من جهتين ضرورة وجود المطلق فى
ضمن المقيد والاحتراز انما هو عن خروج المطلقين لا المقيدين حتى يترجح
ما ذكر واقسامه اربعة قالوا الاخيران اما وجوديان اولا وعلى الاول
اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا
فهما المتضادان وعلى الثانى اما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا
فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما
السلب والايجاب واورد عليه اما اولا فلجواز ان يكونا عدميين وقد
يجاب عنه بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعهما
معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما فى كل
موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان وفيه نظر لجواز ان يكون احد
العدمين مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى وكيف يجوز ان لا يكون
بين المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام
بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة يجوز ان لا يصدق
العدمان على شئ كعدم الحجر عما من شانه ان يكون احدا وعدم ما

المضاف فيطلق بالاشتراك على معروض الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي كالابوة والبنوة وعلى معروض الامر العارض وحده وهو المضاف المشهوري
كذات الاب الذي عرض لها الابوة وعلى المجموع الحاصل من العارض والمعروض وهو المضاف المشهوري ايضا كالاب والابن اللذين هما الذات مع وصف
الابوة والبنوة قاله في شرح المطالع قال المحقق الشريف قدس سره في بحث الجزء الاضافة من حاشيته على شرح الشمسية والعام والخاص متضايفان
مشهوريان كالاب والابن والخصوص والعموم متضايفان حقيقيان كالابوة والبنوة انتهى اقول لا يتشان التقابل بين العام والخاص الذان
من انواع التضايف مع تسميته المشهوري لان ذات العام الذي عرض لها العموم لا يمكن تعقله بدون ذات الخاص الذي عرض لها الخصوص العرضيان
او ذات العام الذي عرض لها العموم لا يمكن تعقله مع عارضه الا مع ذات الخاص الذي عرض لها الخصوص مع عارضه والتقابل بين مصادرهما للنسبة
اعني العموم والخصوص انما هو التضايف الحقيقي لان تعقل العارض اعني العموم والخصوص لا يمكن الا مع تعقل المعروض اعني ذات العام والخاص كما لا يمكن المذكورة
تعقل الابوة والبنوة الا مع تعقل ذاتيهما الاب والابن فتامل محمد حسن عفي عنه

قال الشارح الجديد للتجريد في مبحث الاضافة الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا يعقل
الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى وهذا يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها
ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة المضاف
المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الاخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الاخر فيه فكما يقال الاب اب للابن
يقال الابن ابن للاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب لانسان لم يقل الانسان ابن
للاب واما المضاف الحقيقي فهو نسبة فيحتاج ... الانعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة البنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى عبارة حرف النسبة
كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على التساوي كحرف الجر كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد وعلى اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم
والمعلوم معلوم للعالم انتهى محمد حسن عفي عنه

واما ثانيا فبان وجود الملزوم لمحل يقابل انتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة
لجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب
والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدم عدما للوجودي احدهما الضدان
المشهوريان المشهوران وهما الموجودان المتناسبان لوجه ... ان يقال الوجوديا
فالمراد بالوجودي هنا ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه وهو اعم من الموجود غير
المتضايفين كالسواد والبياض وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية
الخلاف والبعد ويسميان بالحقيقيين وثانيهما المتضايفان وهما موجودان
بل وجوديان بان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة وثالثها
المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدم
ذلك الوجودي لكن لا مطلقا بل يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الموجود بل الوجودي
كالبصر والعمى والعلم والجهل فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه
بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية فانها عدم اللحية عما
من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله
له اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب
نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية
للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم النامي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهما
العدم والملكة الحقيقيان ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب كالفرسية واللافرسية
وذلك في الضمير لا في الوجود العيني اي هما امران عقليان واردان على النسبة التي هي
عقلية ايضا ولا وجود لهما في الخارج اصلا هنا قال الشيخ في الشفاء ان
المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية

تقابل التضاد
تقابل التضايف
تقابل العدم والملكة
تقابل الايجاب والسلب

والا فمركب كقولنا زيد فرس وليس زيد فرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع
واحد في زمان واحد محال وقال الشيخ ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب
وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره والسلب
لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره **فصل**
في المتقدم والمتاخر المتقدم يقال على خمسة اشياء احدها المتقدم بالزمان
وهو ظاهر والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي يمكن ان يوجد الا بكسر الخاء
بمعنى المتاخر الا وهو موجود معه او قبله ليشتمل العلة المعدة وقد يمكن
ان يوجد وليس الاخر اي المتاخر بموجود قيل ينبغي ان يزاد في تعريفه قيد
كونه غير مؤثر في المتاخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية اقول فيه نظر لانه ان اراد
غير المؤثر المستجمع لشرايط التاثير وارتفاع موانعه فلا حاجة اليه لان قوله
قد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود مغن عنه وان اراد كونه غير مؤثر في الجملة
نقض لان الفاعل الغير المستقل متقدم بالطبع على المعلول عندهم فاذا زيد
هذا القيد لم يكن التعريف جامعا كتقدم الواحد على الاثنين والثالث المتقدم
بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب
من مبدأ محدود كترتب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب وكترتب الاجناس
والانواع الاضافية على سبيل التصاعد والتنازل والخامس المتقدم بالعلية
وهو الفاعل المستقل بالتاثير اي المستجمع لشرايطه ولارتفاع موانعه وعند
صاحب المحاكمات ان الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتاثير او لا واعلم
ان التقدم بالعلية او بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج ويتمايزان بعد المعنى المشترك بان التقدم بالطبع يختص

والتقدم

قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود القديم يقال على وجوه فيقال القديم بالقياس وهو قديم مطلق فالقديم بالقياس هو شيء زمانه في الماضي اكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس اليه واما القديم المطلق فهو ايضا يقال على وجهين يقال بحسب الزمان وبحسب الذات اما الذي بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه واما القديم بحسب الذات فهو الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب والقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له مبدأ زماني والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ على وجه وهو الواحد الحق تعالى انتهى محمد حسن عفي عنه

قوله وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة لان امكان وجوده الخ اقول هذا استدلال المصنف على مسبوقية الحادث الزماني بمادة يكون برهان الخلف بيانه ان امكان وجود الحادث لو لم يكن سابقا على وجوده لوجب ان يكون قبله ممتنعا ولما كان كذلك لوجب ان يكون ضروري العدم فينتج ان امكان وجود الحادث لو لم يكن سابقا على وجوده يجب ان يكون ضروري العدم ولما هو كذلك يستحيل ان يكون ممكنا فاذا صار ممكنا يلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فينتج بالقياس الى المطلوب ان امكان وجود الحادث لو لم يكن سابقا على وجوده يلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي لكن التالي باطل لاستلزام تخلف الذاتي عن نفسها فنقيض المقدم وهو سابقية الامكان على الحادث حق وهو المط فان قلت ان ما ذكره يجب ان يكون وجوديا لانه لو لم يكن وجوديا لكان عدميا فلزم ان لا يكون الممكن ممكنا بل ممتنعا لكن التالي باطل فكذا المقدم بيانه ان الامور العدمية لا يتمايز بعضها عن بعض فاتصاف الشيء الممكن بان امكانه عدمي يجب اتصافه بانه لا امكان له هف وهذا معنى قول المص اذ لا فرق بين قولنا امكان له وقولنا لا امكان له اي لا فرق بينها لعدم تمايز الامور العدمية بعضها عن بعض فافهم محمد حسن عفي عنه في شهر رمضان المبارك سنة ١٢٢٦

قوله والحاصل انه يقال معنى قولنا امكان له لا الخ اقول حاصله ان قولنا امكان له لا موجبة سالبة المحمول لانا اذا البسنا صورة القضية عليه جاز ان يكون بصدده وهو الحادث هذا الحادث امكان له لا بمعنى انه متصف بالصفة التي تكون تلك الصفة معدومة عنه وهي لا امكان فيكون الحكم في القضية بثبوت الصفة العدمية لذات الموضوع وهو الحادث وقولنا لا امكان له موجبة معدولة المحمول لصيرورته بعد التحويل بان نحول هذا الحادث لا امكان له بمعنى انه متصف بسلب تلك الصفة العدمية فيكون الحكم في تلك القضية ثبوت سلب الصفة العدمية لذات الموضوع الذي هو الحادث فكان الفرق واقع بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلبها تصاف بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلبها تصاف بها وبعبارة اخرى كما ان فرقا بين ثبوت الصفة الثبوتية للشيء وبين ثبوت سلب تلك الصفة له وان كانا مشتركان في كون القضية موجبة فنقض وارد لو كان امكان لا ولا امكان له متحدان ومعدوم الفرق فيما قررنا يظهر حل النقض والشبهة وبعد حل النقض والشبهة من عبارة المص وقع شبهة اخرى غير النقض عليها لكونه مدعيا عدم الفرق بين القولين والحال انك عرفت في حل النقض وجود الفارق بينها وهل هو الا كر على ما فر ولدفعها ما يفصل الشارح جيبا عن ذالك الشبهة حيث قال وقد يقال معنى قولنا امكانه لا هو ان امكانه صفة سلبية اي حاصله ان معنى قولنا امكانه لا هو ان امكان الحادث صفة سلبية والصفة السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها فينتج ان امكان الحادث انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف هيهنا هو الحادث معدوم فينتج القياس الى المطلوب ان امكان الحادث قبل وجوده معدوم وهذا معنى قولنا لا امكان له اي الحادث قبل وجوده والفارق لم ينقض معنى كلام المص حيث حمله دعوى عدم الفرق بين القولين من حيث المفهوم والحال انه ليس كذالك بل المراد ان كون الامكان صفة سلبية مستلزم لعدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث فيكون عدم الفرق بينهما من حيث الاستلزام لا من حيث المفهوم كما زعمه الفارق والحل للشبهة وبين المعنيين بون بعيد اقول هذا الجواب غاية الركاكة لوجه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما وما يبين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه لا وعدمه لا ولا امتناع ولا عدم الثاني فانه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن الحادث ممكنا قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما يتحقق بتحقق موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا الثالث ما ذكره الشارح الرابع ان قوله الصفة السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها ان اريد بتحقق الموصوف كما يحقق فنقوض بالحمولات الممتنعة وان اريد بتحققه انما يحقق فسلم والا انه منه عدم اتصاف الحادث بالامكان قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر والجواب الحق عن الشبهة الاخيرة هو الجواب الذي ذكره الفاضل الشارح العلامة صلاح الدين ملا صدرا في شرحه فان شئت فارجع اليه ولا يطالبه حق المطالعة فان ذالك من مطارح

القديم من سابقه عدم او من الوجود الذي لم يزل وان شئت فسره بالوجود الذي ليس لوجوده ابتداء او وصف القديم في اللسان السابق فيقال انه قديم
يعني ان بقي الموجودات سلكها المحدثات بحيث وان وقع الذي كان بعد ان لم يكن وهو خلاف القديم تامل في مختار الصحاح محمد حسن عفي عنه

القدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعمله في الطبع في قاطيغورياس الشفا كذلك كتقدم حركة اليد على حركة القلم لانهما وان كانتا معا في الزمان فان العقل يحكم بانه تحرك اليد فتحرك القلم لا بالعكس والحصر في الاقسام الخمسة استقرائي وقد يقال الضبط المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالمتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالمتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالمقدم بالرتبة والا فبالشرف ولما التأخر فيقال على ما يقابل التقدم فتعدد اقسامه بحسب اقسام المتقدم

فصل في القديم والحادث القديم بالذات وهو الذي لا يكون وجوده من غيره وينحصر في الحق تعالى والقديم بالزمان هو الذي لا زمان لوجوده والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء وقد كانت وقت لم يكن فيه هو موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا كالمركبات العنصرية فالقديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان وهو اعم من وجه من المحدث بالذات وهو اعم مطلقا من المحدث بالزمان والبواقي متباينة وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة اي ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا ومدة والثاني ظاهر من تصور مفهومه والاول لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لكان قبله ممكنا بل ممتنعا لذاته لامتناع كونه المعدوم واجبا لذاته ثم صار ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هذا خلف وذلك الامكان امر وجودي اي موجود اذ لا فرق بين قولنا امكانه منفي

وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا هذا خلف
ففيه نظر لان ما ذكره جار في الامتناع والعدم بان يق لو كانا عدميين لم يكن
الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما اذ لا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا
امتناع له وعدمه لا ولا عدم له والحل ان يق قولنا امكانه لا معناه انه متصف
بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة
العدمية عنه فكما ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه
بها كذلك ايض فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها
وقد يق معنى قولنا امكانه لا هو ان امكانه صفة سلبية والصفة السلبية
انما تتحقق بتحقق موصوفها والموصوف هيهنا هو الحادث معدوم فيكون
امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهذا معنى قولنا لا امكان للحادث قبل
وجوده والفائق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على دعوى عدم الفرق
بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة سلبية
يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين
المعنيين بون بعيد وتقد فيه بحث لان قولنا امكانه لا غير مستلزم لقولنا
لا امكان له بمعنى انه لا يتصف بالامكان فان العدم والامتناع عدميان
مع ان المعدوم والممتنع متصفان بهما وهنا هو المفيد في هذا المقام لا بمعنى
ان امكانه قبل وجوده معدوم والامكان لا يكون قائما بنفسه لان امكان الوجود
انما هو بالاضافة الى ما هو امكان الوجود له اي الامكان اضافة بين الوجود
وذات الممكن فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود وهو ليس
هو نفس ذلك الحادث وهو ظ ولا حالا فيه منفصلا عنه اذ لا معنى لقيام امكان

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی

قوله وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة لان امكان وجوده الخ اقول استدلال المصنف على مسبوقية الحادث الزماني بالمادة يكون ببرهان الخلف بيانه ان امكان وجود الحادث لو لم يكن سابقا على وجوده لوجب ان يكون قبله ممتنعا ولما كان كذلك لوجب ان يكون ضروري العدم فينتج ان امكان وجود الحادث لو لم يكن سابقا على وجوده لوجب ان يكون ضروري العدم ولما هو كذلك يستحيل ان يكون ممكنا فاذا صار ممكنا يلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فينتج بالقياس المساواة ان امكان وجود الحادث لو لم يكن سابقا على وجوده يلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي لكن التالي باطل لاستلزامه تخلف الذاتي عن نفسها فينتقض المقدم وهو سابقية الامكان على الحادث حتى بعد الحادث فذلك الامكان يجب ان يكون وجوديا لانه لو لم يكن وجوديا لكان عدميا ولا يكون الممكن ممكنا بل ممتنعا لكن التالي باطل فكذا المقدم بيانه ان الامور العدمية لا يتمايز بعضها عن بعض فاتصاف الشيء الممكن بان لا امكان له عدم محض فهو مساو لقولنا انه لا امكان له هف وهذا معنى قول المص اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له اي لا فرق بينهما لعدم تمايز الامور العدمية بعضها عن بعض فافهم محمد حسن عفي عنه في شهر رمضان المبارك سنة ١٢٢٩

قوله والجواب ان يقال معنى قولنا امكانه لا الخ اقول حاصله ان قولنا امكانه لا موجبة سالبة المحمول لانا اذا البسنا صورة القضية عليه صار كذا كما اخبر بصدده وهو الحادث هكذا الحادث امكانه لا يعني انه متصف بالصفة التي تكون تلك الصفة معدومة عنه وهي الامكان فيكون الحكم في القضية بثبوت الصفة العدمية لذات الموضوع وهو الحادث وقولنا لا امكان له موجبة معدولة المحمول لصيرورته بعد التحويل بادنى تحويل هكذا الحادث لا امكان له يعني انه متصف بسلب تلك الصفة العدمية فيكون الحكم في تلك القضية بثبوت سلب الصفة العدمية لذات الموضوع الذي هو الحادث فكان الفرق واقع بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وبعبارة اخرى كان الفرق بين ثبوت الصفة الثبوتية للشيء وبين ثبوت سلب تلك الصفة له فان كانا مشتركان في كون القضية موجبة فنقضك وارد لو كان امكانه لا ولا امكان له متحدان في عدم الفرق فبها قررنا يظهر حل النقض والشبهة وبعد حل النقض والشبهة من عبارة المص وقع شبهة اخرى في غير النقض عليه لكونه مدعيا عدم الفرق بين القولين والحال انك عرفت فيما تقدم حل النقض وجود الفارق بينهما وهل هو الا كر علي ما فر ولذا ما يعرض الشراح بجوابا عن ذلك الشبهة حيث قال وقد يقال معنى قولنا امكانه لا هو ان امكانه صفة سلبية اي حاصله ان معنى قولنا امكانه لا هو ان امكان الحادث صفة سلبية والصفة السلبية انما تحقق بتحقق موصوفها فينتج ان امكان الحادث انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف هيهنا هو الحادث معدوم فينتج القياس الموصل الى النتيجة ان امكان الحادث قبل وجوده معدوم وهذا معنى قولنا لا امكان له اي الحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن معنى كلام المص حيث حمله دعوى عدم الفرق بين القولين من حيث المفهوم والحال انه ليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة سلبية مستلزم لعدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث فيكون عدم الفرق بينهما من حيث الماصدق لا من حيث المفهوم كما زعم الفارق والحاصل للشبهة وبين المعنيين بون بعيد اقول هذا الجواب غاية الركاكة لوجه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما وما بين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه لا وعدمه لا ولا امتناع ولا عدم له والثاني انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن الحادث ممكنا قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما تحقق بتحقق موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا الثالث ما ذكره الشارح الرابع ان قوله الصفة السلبية انما تحقق بتحقق موصوفها ان اريد يتحقق الموصوف كالخارج فممنوض بالحمولات الذهنية وان اريد تحققه انما تحقق فسلم والالزم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر والجواب الحق عن الشبهة الاخيرة هو الجواب الذي ذكره الفاضل الشارح العلامة وصلى ناسخه ملاحظة في شرحه فان شئت فارجع اليه وليطالع حق المطالعة فان ذلك من مطارح

التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في الطبع في قاطيقورياس الشفا كذلك كتقدم حركة اليد على حركة القلم لانهما وان كانتا معا في الزمان فان العقل يحكم بانه تحرك اليد فتحرك القلم لا بالعكس والحصر في الاقسام الخمسة استقرائي وقد يقال في الضبط المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالمتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالمتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالمتقدم بالرتبة والا فبالشرف ولما المتأخر فيقال على ما يقابل المتقدم فتعدد اقسامه بحسب اقسام المتقدم

فصل في القديم والحادث القديم بالذات وهو الذي لا يكون وجوده من غيره ينحصر في الحق تعالى والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان كان والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء وقد كانت وقت لم يكن فيه هو موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا كالمركبات العنصرية فالقديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان وهو اعم من وجه من المحدث بالذات وهو اعم مطلقا من المحدث بالزمان والبواقي متباينة وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة اي ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا ومدة والثاني ظاهر من تصور مفهومه والاول لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لكان قبله ممكنا بل ممتنعا لذاته لامتناع كون المعدوم واجبا لذاته ثم صار ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هذا خلف وذلك الامكان امر وجودي اي موجود اذ لا فرق بين قولنا امكانه منفي

الكون الحدث كالكينونة والكائنة الحادثة وكونه احدثه واشياء الاشياء اوجدها والمكان الموضع كالمكانة الجمع امكنة واماكن
قاله الفيروزآبادي في القاموس

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی

قوله الممكن امر وجودي اذ لا فرق بين امكانه ولا امكان له ... فان الامكان يمتنع ان يكون عدميا لانه اذا كان عدميا يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا ... فاذا الممكن الامكان ثابت ... متصفا به والاتصاف به ... فافهم

قال الفاضل ملا ميرزا جان في حاشية شرح مختصر العضدي في مبحث الحقيقة والمجاز ان الجواب الحل هو الجواب المحقق دون الجدل انتهى محمد حسن عفي عنه

وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا هذا خلف
ففيه نظر لان ما ذكر جار في الامتناع والعدم بان يق لو كانا عدميين لم يكن
الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما اذ لا فرق بين قولنا امتناعه ولا
امتناع له وعدمه ولا عدم له والحل ان يق قولنا امكانه لا معناه انه متصف
بصفة عدمية وهي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة
العدمية عنه فكما ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه
بها كذلك ايض فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها
وقد يق معنى قولنا امكانه لا هو ان امكانه صفة سلبية والصفة السلبية
انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا هو الحادث معدوم فيكون
امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهذا معنى قولنا لا امكان للحادث قبل
وجوده والفائق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على دعوى عدم الفرق
بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة سلبية
يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين
المعنيين بون بعيد اقول فيه بحث لان قولنا امكانه لا غير مستلزم لقولنا
لا امكان له بمعنى انه لا يتصف بالامكان فان العدم والامتناع عدميان
مع ان المعدوم والممتنع متصفان بهما وهذا هو المفيد في هذا المقام لا بمعنى
ان امكانه قبل وجوده معدوم والامكان لا يكون قائما بنفسه لان امكان الوجود
انما هو بالاضافة الى ما هو امكان الوجود له اي الامكان اضافة بين الوجود
وذات الممكن فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود وهو ليس
هو نفس ذلك الحادث وهو ظ ولا هيولاه منفصلا عنه اذ لا معنى لقيام امكان

فيه ان للفظة القوة ستة معان

قال المحقق الشريف في حاشية شرح تجريد الاصفهاني اعلم ان لفظ القوة وضعت اولا للمعنى الذي به يتمكن الحيوان من مزاولة الاعمال الشاقة من باب الحركات ثم ان لهذا المعنى المسمى بالقوة مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة بمعنى كون الحيوان بحيث شاء فعل وان شاء ترك واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة ولا ينضعف فان مزاول الحركات اذا انفعل عنها صدق ذلك عن اتمامها فلا جرم كان اللاانفعال دليلا على الشدة فنقلوا اسم القوة الى ذلك المبداء يعني القدرة والى ذلك اللازم يعني اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا كالجنس وهو الصفة المؤثرة ولازما هو الامكان فان امكان الفعل لازم للقدرة فنقلوا اسم القوة من القدرة الى جنسها يعني الصفة المؤثرة في غيره والى لازمها يعني الامكان وحده وقالوا للماء بيضه انه اسود بالقوة وسموا الحصول فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا لان القوة بالمعنى الاول كانت متعلقة بالفعل فلما سمي الامكان قوة سموا ما يتعلق به الامكان يعني الحصول والوجود فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط صالحا لان يكون ضلعا المربع مخصوص وبعضها غير صالح له سموا ذلك المربع قوة للخط الذي يصلح لان يكون ضلعا له فالقوة بالمعنى الاول تقابلها الضعف وبالثالث سهولة الانفعال وبالرابع عدم التاثير وبالخامس الضرورة وبالسادس عدم كون الخط كذلك والقوة بمعنى الامكان المقارن للعدم يقابل الفعل تقابل العدم والملكة وفي معنى غير الانفعال احد نوعي الكيفية الاستعدادية والقوة بمعنى الاستعداد والقدرة من انواع القوة بمعنى الصفة المؤثرة قال الكاتبي القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبداء التغير في آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يؤيد الحاق الشارح على المعنى المتناول والتاثير المذكور كما تقدم وانما المعنى المنبه في البيان المتعلقة بلفظة القوة تنبيها للمتعلم على معانيها المختلفة لئلا يزل قدمه في مواضع استعمالاتها انتهى كلامه قدس سره اقول ما ذكره في تحقيق معنى القوة لم يذكره بهذا المنظر واحسن احدهن القوم كما يظهر بعد التتبع فافهم

محمد حسن عفي عنه في شهر شوال المكرم ١٢٢٩

قال المصنف في مبحث الامور العامة والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال وهيئة تحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع الموانع قابل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثرة مما لا بد منه او القليل فان الاستعداد للنطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل وبعيد وبوجد للمركبات وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن من انه بعيد ولا يوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قابل بمحل لكن لا بالممكن فان امكان الاستعداد في الانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او مع ما يلتصق بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى ما هيته المؤثر في ايجاده الحادث فيه بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود والعدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء من شرح تجريد جديد

فيه معنى الاستعداد

قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده من ان يكون معنى معدوم او معنى موجود او محالا ان يكون معنى معدوما والا لم يسبقه امكان وجوده فاذا معنى موجود وكل معنى موجود وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذا معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك فاذا كل حادث فقد تقدمه المادة انتهى

محمد حسن عفي عنه

الشيء بالامر المنفصل عنه فيكون متعلقا به وهو المادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما به واسد لان اقتدار وعدمه يعللان بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع وههنا بحث لانا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون امكان الحادث قائما بشيء له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان بتعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل بكل ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ما سيجيء من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة

فصل

في القوة والفعل والقوة هي الشيء الذي هو مبداء التغير في آخر سواء كان جوهرا او عرضا وسواء كان فاعلا او غيره من حيث هو آخر هذا للتنبيه على ان الآخر المتغير لا يجب ان يكون مغايرا له بالذات بل قد يكون مغايرا له بالاعتبار كما في معالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فان التغاير ههنا اعتباري وانما اعتبرنا في الامراض النفسانية ليكون المعالج والمعالج متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار واما في الامراض البدنية فالمعالج هو النفس الناطقة والمعالج هو البدن وهما متغايران بالذات واعلم ان القوة تطلق على امكان الحصول مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل

فهى معلولة لمعلولها التى تترتب عليه وتأخرها عنه فى الوجود الخارجى فلها علاقة العلية والمعلولية بالقياس الى شى واحد لكن بحسب وجوديهما الذهنى والخارجى وهاتان العلتان يخصّان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والحصر المذكور منقوض بالشرط والمعدّ وعدم المانع وقد يقرر ان المقسم هو علة الشى بلا واسطة والمعلول من اقسامه هو العلة المادية بمعنى القابل والعلة الفاعلية بمعنى الفاعل المستقل بالتأثير والمعلول يحتاج الى القابل والفاعل المذكورين اولا ولا يحتاج الى ما ذكر الا ثانيا وبعد احتياجه اليهما لا يتناوله المقسم العلة الغائية اذ لا يحتاج المعلول اليها الا بواسطة انها مؤثرة فى مؤثرية الفاعل ثم العلة الفاعلية متى كانت بسيطة اى كانت واحدة فى ذاتها لم يكن لها صفة ولم يكن فعلها مشروطا بامر استحال ان يصدر عنها من اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثران مفهوم كونه بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان تعقل كل منهما بدون الاخر فمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا فى ذات المصدر لزم التركيب فى ذاته وان كانا خارجين كان مصدرا لهما اى للمفهومين اذ لو كانا مستندين الى غيره لم يكن وحده مصدرا للاثرين والمقدر خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وننقل الكلام اليهما فينتهى لا محالة الى ما يوجب التركيب والكثرة فى الذات لامتناع التسلسل وقد يقرر الدليل بطريق البسط فيقال ان كان كل من مفهومى مصدرية هذا او مصدرية ذاك نفس الواحد الحقيقى كان الامر البسيط ماهيتان

مختلفتان

مسألة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

مختلفتان وان دخلا فيه او دخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الاخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال وههنا بحث اما اولا فلانه لو تم ما ذكر لزم ان لا يصدر عن الواحد الحقيقى شى اذ لو صدر عنه شى لكانت مصدريته لذلك الشى امرا مغايرا له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه او خارج عنه معلول له لما مر وينقل الكلام الى مصدريتها او نقول لكان الصادر عنه هناك شيئين احدهما ذلك الشى الصادر عن الواحد والثانى مصدريته لذلك الشى الا الى الاشياء واحدا وهو منافٍ لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما ثانيا فلان المصدرية امر اعتبارى فيستغنى عن المصدر وقد يقال لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لتلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا لم يكن مع العلة الموجبة امور متعددة لا داخلة فيها ولا خارجة عنها بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات فاذا فرض لها معلول كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول اخر والا لزم ان يكون لها خصوصية بحسب ذاتها مع الثانى فلا يكون لها مع شى من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره فلا يكون علة لشى منهما وفيه بحث لجواز ان يكون للذات الواحد من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها الا بعضها دون بعض ونقول

تدرج اقسام الجوهر الاعراض والجوهر هذا بيت

زيد طويل اصفر ابن مالك في داره بالامس كان متكئا في يده سيف لواه فالتوا

جوهر كم كيف اضافه اين متى وضع ملك فعل انفعال

فهذه عشر مقولات سوا

والمسرى فيه محلا وتقدم الكلام فيه فنتذكره ولا بد ان يكون لاحدهما او لكليهما حاجة الى صاحبه بوجه من الوجوه والا لامتنع ذلك الحلول بالضرورة فلا يخ اما ان يكون المحل محتاجا الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا والمناسب ان يق لا اتفاقا اما ان يكون من الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض ومحله موضوع وذلك لان الحال مفتقر الى المحل مطلقا واذا ثبت هذا فنقول الجوهر وهو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان اى اتصفت بالوجود الخارجي كانت لا في موضوع وفيه نظر لان هذا المعنى انما يصدق على ماهية يزيد وجودها عليها وح يخرج عنه واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية ويدخل فيه الصورة العقلية للجوهر فانها وان كانت حال كونها في الذهن في موضوع لكن يصدق عليها انها اذا وجدت في الخارج لم يكن وجودها في موضوع وهذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء و الاختلاف انما هو في الوجود وما يتبعه من الاحوال واما من قال ان الحاصل في الذهن هو صورة الاشياء واشباحها المخالفة لها في الماهية المناسبة اياها مناسبة مخصوصة بها صار بعض تلك الصور المناسبة اياه علما ببعض الاشياء دون بعض فلا يكون عنده الا اعراضا موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس كساير الاعراض القائمة بها واما العرض فهو الموجود فالعرض في الموضوع فالصورة العقلية للجوهر يكون جوهرا وعرضا معا على الاول من المذهبين وقد التزمه صاحب حكمة العين والانسب ان يقال هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ثم الجوهر

ان كان محلا فهو الهيولى قيل هذا منقوض بالجسم بانه محل للاعراض مع انه ليس بهيولى واجيب بان المراد ان كان محلا لجوهر آخر فهو الهيولى وفيه بحث اذ النفس محل للصورة الجوهرية مع انها ليست بهيولى وان كان حالا فهو الصورة الجسمية او النوعية وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس الانسانية او الفلكية والا فهو العقل وانما قيد التعلق بالتدبير والتصرف لان للعقل تعلقا خاصا بالجسم لكن على سبيل التاثير فقط واما النفس فقد يكون مدبرة وقد يكون مؤثرة كما في الاصابة بالعين والجوهر ليس جنسا لهذه الاقسام الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل والحصر وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة الحالة فيها فلا تكون مركبة والا لزم انقسامها بانقسام الماهية البسيطة الحالة فيها هف وفيه نظر اذ لا يلزم من تركيب النفس في الذهن تركيبها في الخارج واقسام العرض تسعة بالاستقراء الكم والكيف والاين والمتى والملك والاضافة والوضع والفعل والانفعال اما الكم فهو الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته قيل هذا التعريف دوري اذ المساواة هي الاتحاد في الكم والاولى الاليق هو ما يقبل القسمة لذاته اى يمكن ان يفرض فيه اجزاء وانما قال لذاته ليخرج الكم بالعرض مثل محل الكم والحال فيه الى غير ذلك وينقسم الى منفصل وهو ما لا يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية

للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة
الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية وكالخط بالقياس الى جزئي السطح
والسطح الى جزئي الجسم والآن بنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب
كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم
الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل منه لم ينقص منه شيء ولولا ذلك
لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين
تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا
من الخط بل هي عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس
الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك فان العشرة اذا قسمتها
الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن
تماما مشتركا بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين
قسمي الخط كالعدد وقد علمت ان الكم المنفصل منحصر فيه فهذا التمثيل باعتبار
انواعه والى متصل وهو ما يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك قار الذات
وهو المقدار كالخط والسطح والثخن اي الجسم التعليمي والى متصل
غير قار الذات وهو الزمان قيل ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال
الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما
محالان بالبديهة وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من
قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك والجواب ان ذلك الامر المتصل الممتد في الخيال
بحيث اذا لاحظ العقل وجوده في الخارج جزم بامتناع اجتماع اجزائه هناك وهو
معنى كونه غير قار الذات واما الكيف فهو هيئة في شيء لا تقتضي لذاته قسمة خرج

الكيف

المتن
به الكم ولا نسبة خرج البواقي ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون
الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما وينقسم الى كيفيات محسوسة
باحدى الحواس الظاهرة راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات
وغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل تسمى انفعالات والى كيفيات نفسانية قيل اي
مختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان
دون النبات والجماد فلا تمتنع ثبوت بعضها للمجردات من الواجب وغيره وفسرها
بعضهم بالمختصة بذوات الانفس مطلقا وهي حال ان لم يكن راسخة كالكتابة
في ابتداء الخلقة وملكات ان كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغيره
والى كيفيات استعدادية اي التي هي من جنس الاستعداد فانها مفسرة باستعداد
شديد نحو الدفع واللاانفعال كالصلابة ويسمى قوة او نحو الانفعال كاللين
ويسمى ضعفا والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل
كالمصارعة وليس بشيء اذ المصارعة انما يتم بثلثة امور العلم بتلك الصناعة
والقدرة وهما من الكيفيات النفسانية وكون الاعضاء بحيث يعسر عطفها
ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث
فان قيل لما اعتبر في كل امر من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال
الشدة والترجيح خرج عنهما اصل القول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون
قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل
فيه ذلك الآخر وهذا امر اعتباري يتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد
فيه امور يتفاوت بها حال ذلك المقبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا
فتلك الامور هي المسماة بالاستعداد فاصل القبول من باب الامكان الذاتي

ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة
المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد واعلم ان اكثرهم عدوا الصلابة
واللين من الكيفيات الملموسة والحق ما ذهب اليه المص كما ذكره الامام
من ان الجسم اللين هو الذي يغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة
في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه
مستعدا لقبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية
وكذا الجسم الصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغمار وهو عدمي الثاني
الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة
المحسوسة باللمس وليستا بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه
له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها
الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون
من الكيفيات الاستعدادية والكيفيات المختصة بالكميات المتصلة او
المنفصل كالمثلثية والمربعية للسطح والزوجية والفردية للعدد واما الاين
فهو حالة يحصل للشيء بسبب حصوله في المكان واما المتى فهو حالة
للشيء بسبب حصوله في الزمان او الآن واما الاضافة فهي حالة نسبية
متكررة كالابوة والبنوة فسر بعضهم النسبية بالحاصلة بسبب النسبة
ولذا قال في بيان كون الابوة والبنوة اضافيين ان تولد حيوان من نطفة
حيوان اخر من نوعه نسبة بينهما بواسطتها يعرض لاحدهما حالة نسبية
وهي الابوة وللاخر اخرى وهي البنوة انتهى وفيه بحث لانهم عرفوا الاضافة

الاين

المتى

الاضافة

٣٦

بالنسبة المتكررة وهي نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى
الاولى ولم يعتبروا في مفهوم الاضافة كونها حاصلة من النسبة فالاولى ان يفسر
النسبية بما يكون من جنس النسبة حتى يرجع الى ما ذكرنا ويخف المؤنة واما
الملك ويقال لها الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به اي بكله
او ببعضه سواء كان امرا خلقيا كالاهاب او لا وينتقل بانتقاله خرج به الاين
فانه كان هيئة حاصلة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل
بانتقال المتمكن ككون الانسان اي الهيئة الحاصلة له بسبب كونه متعمما او متقمصا
واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء قيل ينبغي ان يقيد بالجسم لئلا ينتقض التعريف
بالشكل الذي هو من مقولة الكيف وفيه نظر اذ لا ملاحظة في الشكل للاجزاء في انفسها
ونسبتها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجة بل العبرة هو المجموع من حيث
هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة الى ما ذكروه وايضا ان اريد بالجسم الطبيعي فيخرج
الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لسائر المقادير عن التعريف وان اريد بالجسم
الجسم مطلقا فيدخل الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع الثابت لهما في
المقادير بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة
كالقيام والقعود وقد يطلق على حالة الشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض فقط
واما الفعل فهو حالة تحصل للشيء بسبب تاثيره في غيره كالقاطع ما دام يقطع
واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثره عن غيره الظ ان الفعل والانفعال
نفس التاثير والتأثر لا هيئة اخرى يعرض للشيء بسبب التاثير والتأثر كالمتسخن
ما دام يتسخن فيه اشارة الى ان الانفعال امر غير قار وكذا الفعل ولذا يعبر
عنهما بان يفعل وان ينفعل لدلالتهما على التجدد والتقضي واما الامر المترتب

الملك

الوضع

الفعل

الانفعال

عليهما فحاج عنهما داخل في الكيف الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته وهو مشتمل

على عشرة فصول الاول في اثبات الواجب لذاته وهو موجود الذي اذا اعتبر من حيث

هو هو لا يكون قابلا للعدم وبرهانه ان يقال ان لم يكن في الوجود موجود واجب

لذاته يلزم منه المحال لان الموجودات باسرها تكون جملة مركبة من احاد كل واحد

منها ممكن لذاته فتكون ممكنة لاحتياجها الى كل من اجزائها الممكنة والمحتاج الى

الممكن اولى بان يكون ممكنا فتحتاج اى الجملة الى علة موجودة خارجة اى خارجة

عن الجملة والعلم به بديهي اى ضروري فطري القياس وتنويره بان يقال انها ليست

نفس الجملة وهو ظ ولا جزءها اذ علة الجملة علة لكل واحد من اجزائها وذلك لان

كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة الجملة علة لكل واحد من الاجزاء لكان

بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون تلك الاولى علة المجموع بل البعضه وقطع

يلزم منه ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه وههنا بحث لانه لا يلزم

من امكان الجملة احتياجها الى علة واحدة بالشخص بل يجوز ان يكون احتياجها

الى علل متعددة موجدة لاحاد الجملة مجموعها علة موجدة للجملة فيجوز ان يكون

الممكنات سلسلة غير متناهية ويكون الثاني علة للاول والثالث علة للثاني

وهكذا الى غير النهاية فيكون العلة جزءها وهو مجموع الاجزاء التي يكون كل منها

معروضا للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض وقال شارح

المواقف الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد فلو كان ما قبل

المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير والايجاد

فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا وقد يقال الترجيه هنا الكلام فيحتاج

كل واحد منها الى علة خارجة عن سلسلة الممكنات اذ لو لم يكن خارجة للزم اما الدور

[illegible]

اى التسلسل والتصديق بالاحتياج الى العلّة بعد ملاحظة الامكان بديهى وكما لا يخفى عليك انه غير ملايم للمقام والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته فيلزم وجود واجب الوجود على تقدير عدمه وعدمه محال فوجوده واجب وهو المطلوب

وصل فى ان وجود الواجب نفس حقيقته مراتب الموجودات فى الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلث ادناها الموجود بالغير اى الذى يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا انظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة فانه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اى الذى يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وهذه حال واجب الوجود على مذهب الحكماء وان اردت مزيد توضيح لما صورناه فاستوضح الحال عن النور فى هذا المثال وهو ان مراتب المضى فى كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضئ بالغير اى الذى استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذى استضاء بمقابلة الشمس فههنا مضئ وضوء يغايره وشئ ثالث يفيد الضوء الثانية المضئ بالذات بضوء هو غيره اى الذى يقتضى ذاته ضوءه اقتضاء بحيث

وقف كتابخانه آستان قدس رضوى
حسب قرار محسوى

يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه لضوئه فهذا المضيء له ذات
وضوء يغايره ذاته المضيء الثالث المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه
مضيء بذاته لا بضوء زايد على ذاته فهذا اعلى المعنى واقوى ما يتصور في كون الشيء
مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر عن
الفهم ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له
لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به
انه قام به ضوء اخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل
واحد من المضيء لغيره والمضيء بذاته بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار
بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زايد على ذاته بل الظهور
في الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظاهر لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته
لان وجوده لو كان زايدا لكان الظهور على حقيقته لكان عارضا لها قيل الامتناع
جزئيته المستلزمة للتركيب في ذات الواجب تعالى وفيه بحث لان التركيب
الممتنع في الواجب هو التركيب الخارجي لانه موجب للافتقار في الخارج وهو
موجب للامكان واما التركيب الذهني للواجب تعالى فلا نسلم امتناعه لانه لا يوجب
الافتقار في الخارج بل في الذهن والافتقار في الذهن لا يوجب الامكان
اذ الممكن ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره ولو كان عارضا لها لكان
الوجود من حيث هو مفتقرا الى الغير اي المعروض فيكون ممكنا الذاته مستندا
الى علة فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس حقيقته يلزم ان تكون
موجودا قبل الوجود لان العلة الموجبة للشيء يجب تقدمها على المعلول
بالوجود فان العقل ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ كونه

في معنى المضيء في اللغة

يمتنع

مبدأً للوجود ومفيدًا للوجود فيكون الشئ موجودا قبل نفسه وان كان غير تلك الماهية
يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا الى الغير وهذا محال في وجوده وقال المحققون الوجود
مع كونه عين الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شئ
من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقييدات وتعينات
اعتبارية **فصل** في ان وجوب الوجود وتعينه بنفس ذاته فان قلت كيف يتصور
كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته
لصاحبه قلت معنى قولهم صفات الواجب عين ذاته تعالى هو ان ذاته تعالى يترتب عليه
ما يترتب على ذات وصفة معًا فانهم قالوا في البيان كون الواجب عين العلم والقدرة
ان ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء وظهورها عليك بل يحتاج في ذلك
الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء
وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته
بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة
زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات و
الصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي
الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها اما الاول فلان وجوب
الوجود لو كان زايدا على حقيقته لكان معلولا لذاته مثل ما سبق آنفا والعلة ما لم تجب
وجودها استحال وجودها فاستحال ان يوجد المعلول وذلك الوجوب هو الوجوب
بالذات فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وهو محال واما الثاني فلان
تعينه لو كان زايدا على حقيقته لكان معلولا لذاته والعلة ما لم تكن متعينة لا توجد
فلا يوجد المعلول فيكون التعين قبل نفسه وهو محال **فصل** في توحيد واجب الوجود

لانا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود متغايرين
بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون لا سبيل
الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك خارجا
عن حقيقة كل واحد منهما بهو هو لما بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب
الوجود اقول ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب
الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لان تلك الحقيقة
عين تلك الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود
الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما
في وجوب الوجود وتباينهما بتمام الحقيقة ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد
منهما ح يكون مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب محتاج الى غيره
اي جزئه فيكون ممكنا لذاته هف وفيه بحث لما سبق من ان التركيب الموجب
للامكان هو التركيب الخارجي لا الذهني قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز
امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب واجيب بان ذلك يوجب ان يكون التعين
عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان اقول يمكن توجيه كلام المص بما لا يتوجه
عليه ذلك بان يقال لو لم يكن ما به الامتياز تمام الحقيقة فهو اما جزئها او عارضها
وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا اما على الاول فمن
الجنس والفصل واما على الثاني فمن الحقيقة والتعين وتحقيق ما بينا من ان
التعين نفس حقيقة واجب الوجود يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان
نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في الشخص بالضرورة اقول فيه نظر لان
المعنى من هذا البرهان هو بيان ان واجب الوجود حقيقة واحدة تعينها عينها وهو عين

بما مر لاحتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة واجب الوجود وتعيّن كلٌّ منها عينه فلا بدّ
مع ذلك من اقامة الدليل البرهانى على التوحيد فى ان الواجب لذاته واجب من جميع
جهاته اى ليس له حالة منتظرة غير حاصلة لان ذاته كافية فيما له من الصفات
فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات لانها
لو لم يكن كافية لكان شىء من صفاته عن غيره فيكون حضور ذلك الغير اى وجوده
علة فى الجملة لوجود تلك الصفة وغيبته اى عدمه علة لعدمها ولو كان كذلك لم
يكن ذاته اذا اعتبرت من حيث هى هى بلا شرط حضور الغير وغيبته يجب لها الوجود
لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفات او مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود
تلك الصفة لم يكن وجودها اى الصفة من حضور غيره لحصولها بذات الواجب
من حيث هى هى بلا اعتبار حضور الغير وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من غيبة
لحصولها بالذات الواجب من حيث هى هى بلا اعتبار غيبة الغير وههنا بحث اذ لا يلزم
من عدم اعتبار امر عدم ذلك الامر واذا لم يجب وجودها اى ذات الواجب بلا شرط
لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف قيل ههنا منقوض بالنسب لجريان الدليل
فيها مع ان ذات الواجب غير كافية فى حصولها لتوقفها على امر متغاير للذات
ضرورة قيل الاولى فى الاستدلال ان يقال كلما هو ممكن للواجب من الصفات
توجبه ذاته وكلما توجبه ذاته فهو واجب الحصول له اما الكبرى فظ واما الصغرى فلانها
لو لم يصدق لكان وجوب وجود بعض الصفات بغير الذات فذلك الغير ان كان واجبا
لذاته لزم تعدد الواجب وان كان ممكنا فاما ان توجبه الذات ويلزم كونها موجبة
للبعض الذى فرضناها غير موجبة اياه من الصفات اذ الموجب للموجب موجب والا يكون
وجوده بموجب ثان يوجبه وننقل الكلام اليه فاما ان يذهب سلسلة الموجبات

او يوجب بعض الصفات

فيه ان الحضور يعني الوجود والغيبة يعني العدم

الى غير النّهاية او تنتهى الى موجب توجبه الذّات ويلزم خلاف المفروض والحاصل
انّ الذّات لو لم يوجب الصّفات باثرها لزم احد الامور الممتنعة من تعدّد الواجب
والتّسلسل وخلاف المفروض فيكون الذّات موجبة لجميع الصّفات ويحصل المطلوب
واقول فيه نظر اذ لو تمّ هذا لزم ان يكون كلّ ممكن موجود قديما سواء كان
صفة للواجب او لا فصل فى انّ الواجب لذاته لا يشارك الممكنات فى وجوده الخاصّ
اى ليس الوجود المطلق طبيعة نوعيّة مقولا بالتّواطؤ على الواجب ووجودات
الممكنات بل هو مقول عليها قولا عرضيا بالتّشكيك لانّه لو كان مشاركا
للممكنات فى وجوده على الوجه المذكور فالوجود المطلق من حيث هو هو
امّا ان يجب له التّجرّد من الماهيّة او اللاتجرّد او لا يجب له شيء منهما فان وجب
له التّجرّد وجب ان لا يكون وجود الممكنات باسرها مجرّدا غير عارض للماهيات
لانّ مقتضى الطّبيعة النّوعيّة لا يختلف وهو محال لانّا نعقل المسبّع المخاط مع
الشّكّ فى وجوده الخارجى والمناسب ان يترك هذا القيد اذ الكلام فى الوجود
المطلق الشّامل للذّهنى والخارجى فلو كان وجوده نفس حقيقته لكان
الشّيء الواحد معلوما ومشكوكا فى حالة واحدة وهو محال المناسب ان يقال
لانّا نعقل المسبّع ونغفل عن وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته او جزءها
لكان الشّيء الواحد معلوما وغير معلوم فى حالة واحدة او يقال لانّا نعقل المسبّع
مع الشّكّ فى وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن الشّكّ فيه ضرورة
ان ثبوت الشّيء لنفسه بيّن وكذا لو كان ذاتيا لها لانّ الذّاتى بيّن الثّبوت
لما هو ذاتى له وانت تعلم انّ هذا كلّه انّما يتمّ اذا كانت الماهيّة متعلّقة بالكنه
وان وجب له اللاتجرّد لما كان وجوده الباقية تعم مجرّدا هف وان لم يجب له شيء

منهما

منهما كان كلّ واحد منهما ممكنا له فيكون معلولا للعلّة فيلزم افتقار واجب الوجود
فى تجرّده الى الغير فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصّفات هف هذه هى الكلمة الدّايرة
على السنة القوم فى هذا المقام قال بعض المحقّقين كلّ مفهوم مغاير للوجود كالانسان
فانّه ما لم ينضمّ اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا
وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكلّ
مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا فى نفس الامر محتاج الى غيره الّذى هو الوجود
وكلّ ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الّا المحتاج
فى كونه موجودا الى غيره فكلّ مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن
بواجب فلا شيء من مفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان انّ
الواجب موجود فهو لا يكون الّا عين الوجود الّذى هو موجود بذاته بامر مغاير
بل لذاته ولمّا وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون
تعيّنه بذاته لا بامر زايد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه
فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو فى حدّ ذاته
جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدّد ولا انقسام وقائم بذاته منزّه عن كونه
عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اى المعرّى عن التّقييد بغيره و
الانضمام اليه وعلى هذا لا يتصوّر عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى
كونها موجودة الّا انّ لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك
النّسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتّى يتعذّر الاطلاع على ماهياتها فالموجود
كلّى والوجود جزئى حقيقى وقال بعض الفضلاء كنّا نسمع بقوله
انّ هذا مذهب الاوّلين والاخير من الحكماء المحقّقين فصل فى انّ الواجب

لذاته عالم بذاته لانه مجرد عن المادة اذ لو كان ماديا لكان منقسما الى الاجزاء
فيفتقر اليها وكل مجرد عن المادة مدرك لما سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل
فهو عالم بذاته لان الصورة العقلية مجردة مع انها ليست عالمة لان ذاته
حاصلة عنده فيكون عالما بذاته لان العلم المراد ههنا المرادف للتعقل هو حصول
حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك قال المدرك اما جزئي
مادي او لا والاول اما ان يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة او غير محسوس
بها والمحسوس اما ان يكون ادراكه موقوفا على حضور المادة فادراكه الاحساس
او لا فادراكه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير جزئي مادي
فاما ان لا يكون جزئيا بل كليا او يكون جزئيا غير مادي واياما كان فادراكه
التعقل فالباري تعالى عالم بذاته وبهذا يندفع بها ما يتوهم من استحالة علم
الشيء بنفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين
بالضرورة تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول بالذات
لان العلم هو حضور حقيقة الشيء مجردة عند المدرك سواء كانت متغايرة له
له بالذات او بالاعتبار فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة قطعا
وهذا اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير بالذات للمدرك عنده ولا يلزم
من كذب الاخص كذب الاعم ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته
والا لكان له اي لكل من الناس نفسان احدهما عاقل والاخرى معقول
هف بالضرورة وقد يتمسك لاستحالة علم الشيء بنفسه بانه مستلزم
لاجتماع صورتين متماثلين وهو مح والجواب ان علم الشيء بنفسه علم حضوري
فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصلي والاخرى

بوجود ظلي وبذلك يتمايزان فلا استحالة وايضا الممتنع هو ان يحل متماثلان في محل واحد
لا ان يحل احدهما في الآخر **فصل** في ان الواجب لذاته عالم بالكليات لانه مجرد
عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها اذا كان قائما بذاته يجب ان يكون
عالما بالكليات اما الصغرى فقد مر ذكرها لا تاية فيما ذكره لانه مذكور بلا دليل
واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل وهذا بديهي لانتفاء ما فيه فان ذاته منزهة
عن العلايق المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة
فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل
مع كل واحد من المعقولات لا محالة فيمكن ان يقارنه اي المجرد ساير المعقولات في
النفس فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول في العقل مجردة عن المادة
ولواحقها وكلما يمكن ان يقارنه ساير المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه ساير المعقولات
لذاته اي بالنظر الى ماهيته سواء كانت في الخارج او في العقل فان صحة المقارنة المطلقة
اي استعدادها متقدمة على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل لكونها اعم
من المقارنة في العقل فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل بلا توقف
عليها والا يلزم الدور ولا يتصور مقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القائم بذاته
الا بان يحصل هي فيه حصول الحال في المحل وذلك لانه لما كان قائما بذاته امتنع ان يكون
مقارنا للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث فالمقارنة المطلقة منحصر في هذه الثلثة و
اذا امتنع اثنان منها تعين الثالث ومقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القائم
بذاته بحلولها فيه هي فثبت التعقل انه كل مجرد قائم بذاته يصح ان يكون عالما بساير
المعقولات وههنا بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة
انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع واما ثانيا فلان اللازم

من المقارنة فى العقل صحة المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الخاص فقط فجاز ان يصح
لذات المجرد المقارنة فى ضمن هذا الخاص فقط لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا
هذه المقارنة الخاصة اعنى المقارنة العقلية فاذا وجد المجرد فى الخارج امتنعت
المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها الذى هو الوجود الذهنى وتوضيحه ان ماهية
المجرد وان كانت متحدة فى الذهن والخارج الا ان وجوديهما متخالفان فيها فجاز
ان يكون الوجود الذهنى شرطا للمقارنة والوجود الخارجى مانعا لها وعلى التقديرين
لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا فى الخارج قائما بذاته ولما ثالثا
فلان ما ذكره لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل
بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد
الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة وكلما يمكن للواجب الوجود
بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة فهو المناسب ان يجعل
كبرى القياس هناك كل مجرد عن المادة يمكن ان يكون عالما بالكليات ثم ينضم نتيجة
المقدمتين الى ما ذكره هنا ليحصل المط او يقال هنا كلما يمكن للمجرد بالامكان
العام يجب وجوده له اذ لو بقى بالقوة لكان خروجه الى الفعل موقوفا على استعداد
مادى فيكون ماديا هف فان قيل لو كان البارى تعالى عالما بشىء
وارتسم فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة لانها ممكنة لا تفتقر الا الى ما
يقوم به فتفتقر الى موجب ثم اذ لو كان غيره لزم افتقار الواجب فى صفة العلم
الى ذلك الغير قابلا لها لارتسامها فيه وهو محال لان القابل هو الذى يستعد للشىء
والفاعل هو الذى يفعل الشىء والاول غير الثانى لامكان تعقل كل منهما مع الذهول
عن الاخر فيلزم التركيب لو كان قابلا وفاعلا قلنا لم لا يجوز ان يكون الشىء الواحد

مستعدا

مستعدا للشىء المتصور اى الصورة ومفيدا له وهذا لان معنى كونه مستعدا
للشىء انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك
التصور فلم قلتم انهما متنافيان اقول السؤال والجواب لا يتطابقان فى الظاهر لان
محصل السؤال ان القبول غير الفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا يلزم التركيب
فيه فحق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين له وليس
كذلك بل هما اضافيتان عارضتان له بالقياس الى الصورة نعم لو كان السؤال ان
القبول مناف للفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا يلزم اجتماع المتنافيين فيه
ويكون هذا الجواب مجديا اعلم ان العلم بالاشياء قسمان احدهما يسمى حصوليا
وهو بحصول صور الاشياء فى المدرك والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء
انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع
بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولى
ضرورة ان انكشاف الشىء على الاخر لاجل حضوره بنفسه اقوى من انكشافه
عليه لاجل حصول مثاله عنده والظ من كلام المص انه ذاهب الى ان بالارتسام
واكثرهم ذهبوا الى ان علمه تعالى انما هو حضورى وهذا مشكل فى العلم بالممتنعات
اذ لا حقايق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقد يقال المثل المعلومات مرتسمة
فى العقول الحاضرة عند البارى تعالى فتلك المثل ايضا حاضرة عنده تعالى ومن اعتقد
ان علم البارى تعالى بالاشياء نفس ذاته اعتقد نفى العلم بالحقيقة اذ لا علم الا
بالارتسام وفيه نظر اذ الحصر ممنوع ومنها انه الواجب لذاته عالم بالجزئيات
المتغيرة على وجه كلى وبالجزئيات الغير المتغيرة من حيث هى جزئية لانه يعلم
اسبابها علما تاما اى من جميع الوجوه فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم

علمه تعالى

العلة علماً تاماً وجب ان يعلم ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان علمها علماً تاماً لكنه
لا يدركها اى الجزئيات مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة انها موجودة غير معدومة
وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما اى الوجود والعدم
صورة عقلية على حدة وواحدة من الصورتين لا يبقى مع الثانية فيكون واجب
الوجود متغيراً بالذات من صورة الى صورة اخرى هف لما مر من انه ليس له حالة
منتظرة بل يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه كلى وههنا محل تامل لانهم زعموا ان
العلم التام بخصوصية العلة مستلزم للعلم التام بخصوصيات معلولها الصادرة
عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث
هى جزئية لاستلزامه التغير وهذا للواجب لا تناقض فان الجزئيات المتغيرة
معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وقد التجاؤا
لدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو داب ارباب
العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع يمنع اطرادها وذلك التخصيص مما
لا يستقيم فى العلوم اليقينية كما تعلم الكسوف الجزئى بعينه بانك تقول فيه ان
كسوف يكون بعد حركة كذا من كذا شمالياً بصفة كذا وهكذا الى جميع
العوارض الكلية لكنك ما علمته جزئياً لان ما علمته لا يمتنع حمله على كثيرين
وهذا العلم الكلى غير كاف للعلم بوجود ذلك الكسوف المتشخص فى هذا الوقت
ما لم ينضم اليه المشاهدة او التخيل بل المشاهدة هى العلم بذلك ولما لم
يكن الحاصل فى حق الله تعالى سوى ما ذكرنا انه يعلم الجزئيات الا على وجه كلى قال
صاحب المحاكمات المراد بقولهم انه تعالى عالم بالجزئيات على وجه كلى انه لا يعلمها
من حيث ان بعضها واقع فى الان وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل بل يعلمها

ولزم تخصيص القواعد بما لا يستقيم فى العلوم اليقينية العقلية

علماً

علماً متعالياً عن الدخول تحت الازمنة ثابتاً ابد الدهر وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا
كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريباً وبعضها
بعيداً وبعضها متوسطاً كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة
على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضياً وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلاً
وكذا الامور الواقعة فى الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له فى كل
وقت من اوقاتها وليس فى علمه كان وكائن وسيكون بل هى دائماً حاضرة عنده فى
اوقاتها بلا تغير اصلا وليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها **فصل** فى ان الواجب تعالى
مريد للاشياء وجواد اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبداء وهو خير
غير مناف لماهيته فايض من ذات المبداء لكماله المقتضى لفيضانه فذلك الشيء
مرضى له وهذا هو الارادة واما جوده فقالوا هو افادة ما ينبغى لا لعوض اصلا
واورد عليه ان كلا من الدواء المصحح والمزيل للمرض مفيد لما ينبغى لا لعوض
مع انه ليس بجواد واجاب عنه المحقق الطوسى فى شرح الاشارات بان الجواد هو
افادة ما ينبغى بالذات لا بالعرض والدواء لا يفيد بالذات الا كيفية فى البدن
ملائمة له او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة وازالة المرض فهو لا يفيد بالذات
الصحة وازالة المرض وفيه نظر لان افادة الدواء بالقياس الى الصحة وازالة
المرض وان لم يكن افادة اولية لكنه يفيد بالذات تلك الكيفية الملائمة للطبيعة
او المضادة للمرض وهى امر مؤثر مرغوب فيه فوجب ان يكون الدواء جواداً بالقياس
اليها وحق الجواب ان القصد معتبر فى مفهوم الجود فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل
لقصد وشوق الى كمال او يفعل لان نظام الخير فى الوجود فيوجد الاشياء على نسق

العدم

كتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فريد محسنى

كالسّلوب ويجوز ان يكون تلك الجهات شروط التأثير فيتعدّد اثاره كما جوّز تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية وايضا لا نم ان النفس لا يؤثر الا بالآلات جسمانية بل قد يؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هنا القبيل على ما صرّحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته وفى جميع احواله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصّادر الاوّل هو النفس ويكون ايجادها المجرد فى تلك المرتبة بدون الآلة **فصل** فى اثبات كثرة العقول وبرهانه ان المؤثر بلا واسطة فى الافلاك المتكثرة المعلوم وجودها بمشاهدة اختلاف حركات الكواكب بالرصد اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا او افلاكا كثيرة بان يكون بعضها مؤثرة فى بعض او عقولا متكثرة لا جايز ان يكون عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما بيّن ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثانى والثالث لان الفلك لو كان علة لفلك فاما ان يكون الحاوى علة لوجود المحوى او على العكس لا سبيل الى الثانى لان المحوى اخسّ لكونه اقرب حيّزا من الحاوى الى العناصر القابلة للكون والفساد وهى اخسّ من الافلاك الغير القابلة لهما والاقرب الى الاخسّ اخسّ من الابعد منه واصغر وفيه بحث اذ ربما كان المحوى اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوى بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوى اطول منه قطرا او الاخس الاصغر استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم ولا يخفى عليك ان هذا خطابى لا عبرة به فى المقامات البرهانية ولا جايز ان يكون الحاوى علة لوجود المحوى

لايجاب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم اجتماع
علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي فكان محتاجا الى كل منهما بالعلية
ومستغنيا عن كل منهما بالنظر الى الاخر هنا خلف هداية لما نسبق الى بعض
الاوهام ان الخلاء ممكن لان كلا من الحاوي والمحوي ممكن لذاته فجاز عدمهما
وهو مستلزم لامكان الخلاء اجاب بان الحاوي والمحوي كل منهما ممكن لذاته
ولكن ذلك لا يقتضي الخلاء لان الخلاء لا يلزم من ذلك اذ الجرم الذي
هو فيه نحوهما يكون هو المحدد للجهات على تقدير انتفائهما فحال ما وراء
ذلك الجرم على تقدير انتفائهما كحال ما وراء محدد الجهات كما ان الوراء
المحدد ليس بخلاء ولا بملاء اذ لا مكان هناك فكذا حال ما وراء الجرم المذكور
على ذلك التقدير فلا يلزم من انتفائهما الخلاء وانما يلزم الخلاء من جملة
وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك غير ممكن لان الحاوي سبب للمحوي بلا
مثل و زمان فصل في ازلية العقول وابديتها الازلي ما وجد في الازل
وهو الزمان الغير المتناهي من جانب الماضي والابدي ما يوجد في الابد
وهو الزمان الغير المتناهي من جانب المستقبل اما كونها ازلية فلوجوه
احدها وهو المذكور ههنا ان الواجب الوجود مستجمع جملة ما لا بد منه
في تاثيره في معلوله والا لكان له حالة منتظرة هف فيه ايهام التكرار
في علة العقل الاول والمناسب ان يقال الواجب بانفراده علة تامة
لمعلوله الاول اذ لو افتقر الى غيره فان كان مقارنا له كان صفة زائدة على ذاته
وهو خلاف مذهبهم وان كان منفصلا عنه كان معلولا له سابقا على ما
فرضناه معلولا اولا هذا خلف والعقول ايضا مستكملة بجملة ما لا بد منه

في تاثير بعضها في بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء
منها حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كما مر فيكون هي اي العقول مقارنة للحادث
المادي مادية هف ويلزم من هنا ابديتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود
علته التامة ويمكن ان يستدل على بطلان العقل لو كان حادثا لكان ماديا
لان كل حادث زماني مسبوق بمادة هف واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها
لانعدم من الامور المعتبرة في وجودها فيكون الباري تعالى او شيء من العقول قابلا
للتغير والحوادث لان الامور المعتبرة في وجود كل منها المغايرة لذات العلة احوال
لذات العلة مقارنة لها هف فصل في كيفية توسط العقول بين الباري تعالى
وبين العالم الجسماني وقد تقرر ان الواجب واحد وان معلوله الاول هو العقل
المحض والافلاك معلولات العقول لكن الافلاك فيها كثرة فيكون مباديها
كثيرة لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والعقل الذي يصدر عنه
الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود اذ لو كان الكثرة
فيه من حيث انه صادر عن الواجب لزم صدور الكثرة عن الواجب بل باعتبار ان
له ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود لعلتها فيلزم وجوب الوجود
بالغير وامكان الوجود لذاته فيكون باحد هذين الاعتبارين مبدا للعقل
الثاني وبالاعتبار الاخر مبدا للفلك الاعظم والمعلول الاشرف يجب ان يكون
تابعا للجهة التي هي اشرف في العقل الاول فيكون بما هو موجود واجب الوجود
بالغير مبدا للعقل الثاني وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته مبدا للفلك الاعظم
قال الامام في الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده
فجعلوه علة لعقل وامكانه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده

وامكانه وجعلهما علة لعقل وفلك وتارة اعتبر وافيه كثرة من ثلثة اوجه
وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه بكل اعتبار
امر فباعتبار وجوده يصدر العقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار
امكانه يصدر فلك وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه
علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته واعترض هيهنا بما سبق الاشارة اليه
من ان مثل الكثرة لا يكفي في ان يكون الواحد مصدر المعلولات كثيرة فذات الواجب
نعم يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه
ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان
لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور ورد بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير
بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير فلا دور والنظر ان سلب الشيء عن شيء
لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور
تحققها يمكن ان يبين كيفية الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن
الواحد على وجه لا يرد ذلك بان يقال اذا فرضنا مبدأ ا وليكن ا وصدر عنه
شيء واحد وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط
ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان
لا يتقدم احدهما على الآخر وانجوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء
آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط
ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثالث وبتوسط ج د معا شيء ثالث
وبتوسط ب ج معا رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس

لا بعد تحققها من الشيئين

وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده
عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج وحده د معا ثاني عشر يكون هذه كلها
في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر من السافل بالنظر الى ما فوقه شيء
واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار في هذه المرتبة
اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزت هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها
في مرتبة واحدة هذا ما ذكره المحقق في شرح الاشارات موافقا لما في التلويحات
وبهذا الطريق يصدر من كل عقل عقل وفلك وكذلك الى ان ينتهي الى العقل
التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو مبدأ الفياض والمدبر
لما تحت فلك القمر وهو العقل الفعال لكثرة فعله وتأثيره في العالم العناصر
ويسمى بلسان الشرع جبرئيل فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصورة الجسمية
والصور النوعية المختلفة بشرط استعداد الهيولى العنصرية وليس استعداد
الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل المفارق والا لما تغير الاستعداد لان
العقل ثابت لا تغير فيه بل استعدادها بسبب الحركات السماوية فان تلك الحركات
يحدث اوضاعا سماوية مختلفة يختلف بها استعداد الهيولى العناصرية فيكل حركة
حادثة يستدعي وضعا حادثا يقتضي حدوث استعداد في الهيولى لموجب فيضان
صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى وكل حادث مسبوق بشرط سبق
حادث آخر المناسب ان يقال مسبوق بحادث لان الحركات الجزئية المحدثة بل ما يليها
الحوادث اما ان يوجد دائما او يعد حدوث حادث آخر لا بسبيل الى الاول والا
لزم دوام الحادث فتعين الثاني وهذه الحوادث اما ان يوجد على الاجتماع
في الوجود او على التعاقب لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع امور لها ترتب

في الوجود بلا نهاية وهو مح فقبل كل حركة حركة وهنا ثم بما ذكرنا وقبل كل حادث
حادث لا الى اول وهيهنا بحث اذ الحصر المذكور اولا انما يتم اذا اقيم الدليل
على نفي حادث هو اول الحوادث فاذا بين ذلك تكمل ما ذكره مستدرك والدليل
على نفي ذلك ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون قديمة بجميع اجزائها
والا لزم قدم الحادث فالعلة التامة للحادث مشتملة لا محالة على جزء حادث
وهنا الجزء الحادث ايضا له علة تامة مشتملة على جزء حادث
هكذا الى غير النهاية قال الحركة الفلكية حالة مستمرة في ذاتها مستلزمة
لتجددات انتقالية وضعية بلا بداية وهي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث
ولولاها لم يتصور ارتباط احدهما بالاخر لان الحادث لا تكون علته التامة
باسرها قديمة والقديم اذا كان علة تامة للشيء لم يتخلف عنه معلوله
فلا ينتهي حادثة في سلسلة علله الى قديم ولا ينتهي قديم في سلسلة معلولاته
الى حادث بل لا بد هناك من امر ذي جهتين استمرار وعدم التجدد المتعاقب
لا الى اول ليصير سببا لفيضان الحوادث من القديم فان قيل لم قلتم انه يستحيل
ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود قلنا لانا اذا اخذنا جملتين
احديهما من مبدا معين الى غير النهاية واخرى مما قبله بمرتبة واطبقنا
الثانية الناقصة على الاولى الزائدة بان يقابل الجزء الاول من الجملة الثانية
بالجزء الاول من الاولى والثاني بالثاني وهلم جرا فاما ان يطابقا
الى غير النهاية بان يكون بازاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الثانية
او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل الناقص في عدد هذه
الاحاد وهو مح فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية متناهية والاولى

مسئلة ربط الحادث بالقديم

برهان التطبيق لابطال التسلسل

زائدة عليها بعدد متناه والزائد على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا
فيلزم تناهي الجملتين في جهة التي فرضناها غير متناهيين فيها وانما اعتبر وقيدي الاجتماع
اي الاجتماع في الوجود والترتب لان الاحاد اذا لم يكن موجودة معا في الخارج كالحركات
الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود
الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج اذ ليست في زمان اصلا وليس في الوجود
الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا
يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد
موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا اذا كانت الاحاد موجودة معا
ولم يكن بينها ترتب بوجه ما كالنفوس الناطقة لا يتم التطبيق اذ لا يلزم من كون
الاول بازاء الاول والثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز
ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل
كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على
استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك
تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح
بما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدين على الاستواء بين
اعداد الحصى فانك في الاول اذا اطبقت طرف احدى الجملتين على طرف الاخر
كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء الثاني وليس الحال في اعداد
الحصى كذلك بل لا بد في التطبيق من اعتبار تفاصيلها وقد يقال وقوع
كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت
الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادها

قال في مجمع البحرين في مادة روح في الحديث ارواح المؤمنين في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وفي خبر ان الارواح في صفة الاجساد في شجرة من الجنة تتسائل وتتعارف ... في الجنة يأكلون من طعامها ويشربون من شرابها ... فاذا قبضه الله اليه صيّر تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا قال بعض الافاضل قد توهم ان القول بتعلق الارواح بعد مفارقة ابدانها العنصرية باشباح اخر كما دلت عليه الاخبار قول بالتناسخ وهذا توهم سخيف لان التناسخ الذي اطبق المسلمون على بطلانه هو تعلق الارواح بعد خراب اجسادها باجسام اخر في هذا العالم مترددة في الاجسام العنصرية واما القول بتعلقها في عالم آخر [illegible] فليس من التناسخ في شيء انتهى وقال ايضا في مادة نسخ والتناسخ الذي اطبق على بطلانه المسلمون ... من الانكار انتهى
محمد حسن عفي عنه

ترتيب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض
الى ملاحظة احادها مفصلة بل يكفي في فرض وقوع ذلك الممكن ملاحظتها
اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مترتبة
مطلقا سواء كان بينهما ترتب او لا **خاتمة** في احوال النشأة الاخرة للنفس الناطقة
فيها ستة مباحث لازالة اوهام المنكرين لما بين فيها **الاول** النفس بعد خراب البدن
اما ان تفسد او تتعلق ببدن اخر على سبيل التناسخ او تبقى موجودة بلا تعلق
لا سبيل الى الاول اذ النفس لا يقبل الفساد والا لكان فيها شيء بمنزلة
المادة يقبل الفساد وشيء بمنزلة الصورة يفسد بالفعل لان الفاسد
بالفعل غير القابل للفساد فان الفاسد لا يبقى مع الفساد والقابل للفساد
يجب ان يكون باقيا معه لوجوب بقاء القابل مع المقبول وفيه بحث اذ معنى
قبول الشيء العدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد
على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم
في الخارج واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه العدم الخارجي
كان العدم الخارجي قائما بذاته في العقل على معنى انه متصف به في حد ذاته
في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء
فيكون مركبة هنا فلقد قيل انما يلزم تركيبها لو كان محل امكان الفساد
داخلا فيها وهو ممنوع لجواز ان يكون امرا خارجا عنها مباينا لها وهو البدن
فان البدن كما جاز ان يكون محل الامكان وجودها وحدوثها كما مر جاز ايضا
ان يكون محل الامكان عدمها وفسادها وقد يجاب بان النفس الناطقة
وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها

٨٤

في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن
فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى
انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا للاستعداد وهو
حيث انها مباينة له بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف
تعلقها على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها
اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها
فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك
الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها ليمنع قيامه في نفسها
بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا
لما هو مباين له بالبديهة ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان
فساد على النفس بمعنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون
البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مدبرة ~~فيكون البدن محلا لاستعداد~~
انقطاع تدبيرها عنه لكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات
ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من
استعداد اخر وقد مر امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر ان البدن لا يجوز ان يكون
محلا لامكان فساد النفس مع انه لا امكان لعدم وجودها ولا سبيل الى الثاني لان
النفوس حادثة مع حدوث الابدان على ما مر فيكون التناسخ محالا لان البدن
الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدئها فكل بدن يصلح لان يتعلق
به نفس فلو تعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ لتعلق بالبدن الواحد نفسان
مدبران له وقيل عليه ايضا بشرط فيضان النفس عن مبدئها في حدوث استعداد البدن

وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث

في نفسها م

ممنوع م

المجوّز ان يكون مشروطا ايضا بان استعدادات اتصاف البدن لتعلّق النفس به نفسا
موجودة قد تبطل بدنها في حالة كالذلك الاستعداد فلا يفيض على نفس اخرى
عن المبداء لانتفاء شرط الفيضان وهو مجيج بالبديهة اذ لا يشعر كل واحد من ذاته
الا نفسا واحدة فظهر القول ببقاء النفس بعد الموت بلا تعلّق وههنا بحث
لان ما ذكر لبطلان التناسخ موقوف على حدوث النفس وبيانه على ما ذكره فيما
قبل موقوف على بطلان التناسخ كما اشير اليه فيلزم الدور وقد يستدل على بطلان
التناسخ بوجهين احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة
قبله ببدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر
هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعا واعترض عليه بان التذكر انما يلزم
لو لم يكن التعلّق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا
وطول العهد منسيا وثانيهما لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر
لزم ان لا يزيد عدد الابدان الحادثة قط والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث
وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار طويلة بيان الملازمة
انه لو هلك بدنان وحدث بدن اخر مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين
الكلي فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان
او لم يكن هناك الا نفس واحدة كانت متعلقة بكلتا البدنين الهالكين فيلزم
تعلق النفس الواحدة الكلي ببدن واحد والتوالي كلها باطلة واعترض عليه بانه انما
يلزم ما ذكر لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان
جائزا وكان متراخيا ولو بعد حين فلا يجوز ان لا تنتقل النفوس الهالكين الكثيرين من اف
ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه

بقي

اخرين لا يتوقف على حدوث النفس م م

الهالكة على عدد الابدان م

شغل

فليس بملائم لانه لا ابتهاج بالكمالات والتالم بالجهالات لا يتحقق هداية اللذة دونه
الملايم من حيث هو ملايم فايدة الحيثية ان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه
كالدواء اذا علم ان فيه نجاة من الهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة
وغير ملايم بل مناف من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث
انه ملايم لذة لا من حيث انه مناف فانه الم كالحلو عند الذوق والنور عند البصر
والملايم للنفس الناطقة ادراك المعقولات بان يتمكن من تصور ما يمكن
ان يتبين من حق الاول تعالى فان تعقله على ما هو عليه غير ممكن لغيره وانه واجب
الوجود لذاته من جميع جهاته بريّ عن النقايص منبع لفيضان الخير على الوجه
الاصوب ثم ادراك ما يتبع بعض من العقول المجردة والنفوس الفلكية
والاجرام الجسم لكن كثير استعماله في السماوية والكائنات العنصرية حتى يصير
النفس بحيث يرتسم فيها جميع صور الموجودات على الترتيب الذي هو لها في نفس
الامر فتكون عالما عقليا مضاهيا للعالم الموجود كله وللنفس الناطقة كمال
اخر وهو ان يستعمل العدالة اي التوسط بين طرفي الافراط والتفريط في
العفة والشجاعة والحكمة التي هي اصول الاخلاق الفاضلة والعفة منسوبة
الى القوة الشهوانية والشجاعة الى القوة الغضبية والحكمة منسوبة الى القوة
العقلية فاذا حصلت لها هذه الكمالات العملية وادركتها من حيث انها كمالاتها
وحصل عندها لها لاح وهذا الادراك حاصل لها بعد الموت كيف فيكون
اللذة حاصلة بعد الموت وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت
لان النفس لا تحتاج في تعقلاتها الى الالة الجسمانية فيكون تعقلاتها حاصلة
بعد الموت بل ينبغي ان تزداد تلك التعقلات قوة وكمالا بعد مفارقة النفس البدن

تضدها

لتخلصها عن كدورات المادة التي كانت تضدها عن ظهور خواصها فيكون اللذة العقلية
حاصلة بعد الموت وهي اكمل واشرف من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات
الحس والادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات
الحس ليست الا كيفيات مخصوصة كاللون والضوء والطعم والرايحة والحرارة والبرودة وامثالها
ومدركات العقل هي ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية
وغيرها ومن البين انه لا نسبة لاحدهما في الشرف على الآخر واما الثاني فلوجهين احدهما
ان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء حتى يميز بين ماهية الشيء واجزائها واعراضها
ثم بين الجنس والفصل وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت
ويميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك
الحسي فلا يصل الا الى ظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى وثانيهما ان الادراكات
العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية وعدم حصولها اي اللذة الكاملة
بالتعلقات حالة تعلق النفس بالبدن انما كان لقيام المانع وهي التعلقات
البدنية والعلايق الجسمانية من الشهوانية والاخلاق الذميمة كما ان المريض
الذي يغلب عليه مرة الصفراء لا يلتذ بالحلو بل يكرهه وهنا نهاية الادراك
المنافي من حيث هو مناف والمنافي للنفس الناطقة انما هو الهيئة المضادة للكمال
من الجهل المركب والخلق المذموم فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات
المضادة للكمال ادركت المنافي من حيث هو مناف فيعرض لها الالم العقلي وانما
لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة في المحسوسات منغمسة في العلايق
البدنية ولم يكن تعقلاتها صافية عن الشوايب العادية الظنون والاوهام
الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا فرحت

بعقايدها

٨٦

صفت

بعقايدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها اذا فارقت صفت تعقلاتها
وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصانها شعورا لا ينبغي فيه
التباس هذا نهاية النفس الكاملة بتصورات حقايق الاشياء وبالاعتقادات
البرهانية الجازمة المطابقة الثابتة اذا حصل لها التنزه عن العلايق الجسمانية
والهيئات الردية اتصلت بعد مفارقة البدن بالعالم القدسي في حضرة جلال رب
العالمين في مقعد صدق الاضافة الى الصدق لتحققه او للتنبيه الى ان النفس نالته
بصدق القول والنية عند مليك مقتدر قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون فان لم يحصل لها التنزه عن العلايق
الجسمانية اتصلت بالعالم القدسي بل يبقى فيها الهيئات البدنية وميلها الى الشهوات
يصير بسبب تلك الهيئات والميل محجوبة عن الاتصال بالسعادة ويبقى مشتاقة الى
مشتهياتها التي الفتها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول
فيتاذى بها اذى عظيما لكن ليس هذا الامر الا مقابلة امر عارض غير لازم فيزول
الالم الذي كان لاجله ولي صاحب التلبس بالجهل المركب هو الذي لا يرجى فيه النجاة
بل يتالم ابدا وما كان بسبب عارض فيزول ولا يدوم واعترض عليه بان النفوس
ذوات العقايد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فلا نجاة ان
يعلم عنها ذلك الجزم فالجزم بدل العقايد الباطلة ايضا عنها ح يصير من اهل
السعادة وان لم يحز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت
فلا يكون مشتاقة متعذبة واجيب بان النفوس الكاملة بتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه
وانها تلتذ بمشاهدتها الكسبية وحيث انها ادركته على الوجه الذي ادركته كما لا
ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك فاتت الفناء لها واما التي تمثلت اضداد الكمال

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی

حسن فرید محسنی

فيما اعتقدت انها كمال ووجبت الوصول الى ما ادركته من الاحوال تعتقد بعد
الموت حاجة تحجب وتصير مع تعطيلة بفقدانا اليه لا بنو الجرم عنها هذا
النفوس الناطقة الساذجة اذا الهمها ان من شانها ادراك الحقايق بكسب
المجهول المتعلق بتعليم من العلوم لزم لها من هذا الكسب شوق الى الكمال الكلى
ذلك الشوق كائن فيها لا يظهر فهو معدوم بمكروهات متعلقة بالبدن لان
العلايق البدنية تلهيها عن ذلك الشوق فاذا فارقت وظهر شوقها ظهورا
تاما وليس معها اسباب الكمال والتى اى البدن وعدها يعرضها الالم العظيم
بملاحظة تكاسلها عن اكتساب الكمالات متعلقها بالبدن واشتغالها بتحصيل لذات
صارفة لها عن الاكتساب من اللذات الحسية والوهمية وحيلها الروحانية المؤذية التى تطلع اى تعلو
على الافئدة اى اوساط القلوب هداية النفوس الناطقة التى اكتسب العلم و الشرف لا ينسب
اليه اذا فارقت البدن وكانت خالية عن الهيئات الرديئة البدنية حصل لها النجاة من العذاب
الخلاص على الالم بلا منازعين الى الشوق والهيئة المضادة فكانت للاهداء فانها لطلب الحق
من فطانة بتراء اى ناقصة وجميع والشوق قال النبى صلعم اكثر اهل الجنة البله واما اذا لم تكن ليه
عن الهيئات البدنية فاشتاقت الى مقتضيات تلك الهيئات فتتالم بفقدان البدن الذى كانت
متمكنة من تحصيل تلك المقتضيات ويبقى فى كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلايق فيكون فى غصة عذاب
اليم لكنه غير دايم هذا هو المشهور بين الجمهور وقال التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة
التى خرجت من القوة الى الفعل لم يبق شى من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلايق
الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس والنفوس الناقصة التى بقى شى من كمالاتها بالقوة فانها
تتردد فى الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها
واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل انها تنتقل من البدن

الانسانى الى البدن حيوانى اخر يناسبها فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع وبدن الارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنزلت
الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسايط ويسمى فسخا وقد يقال هى تتعلق ببعض
الاجرام السماوية للاستكمال ومن اراد الاستقصاء فى الحكمة والوقوف على مذاهب الحكماء فليرجع
الى كتابنا المسمى بزبدة الاسرار ظنى ان الواجب على طالب الحق مطالعة التدريس الترجيح الكلى كتاب
المولى المقتول قدس سره اولو فوق طورها طور من قدرة كالكبريت الاحمر وتوفيق الوصول اليه من الله
تمت الكتاب بعون الملك الوهاب يوم جمعة
عاشر شهر رجب المرجب من شهور سنة ١٢٢٩

٧ قال الشارح ره قد فرغت
من تاليفه فى شوال سنة ثمانين وثمانمائة
من الهجرة النبوية

١٢٢٩

ابو على محمد حسين بن عبد الله ابن سينا البخارى تاريخ احوال شركفه الله حجت الحق ابو على سينا در شجع مد
از عدم وجود در شصا كرد كسب علوم در تخز كرد اين جهان بدرود وتلغايت فضلاى زمان متابع
او بوده اند ابو النصر فارابى در سنه ثلث واربعين وثلثمائه در گذشت شيخ رئيس تتبع كرده
تصانيفا وست شيخ شهاب الدين مقتول السهروردى صاحب التصانيف الكثيرة منها صندوق
العمل معاصر ناصر خليفه بود و در زمان ناصر درجه عالى داشت من بعض التواريخ

عند الحكماء وان كان فيه كلام

من الاصول الموضوعة قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقولهم الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وقولهم ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف وقولهم ما مع المتقدم متقدم وما مع المتاخر متاخر وقولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد وقولهم الشيء ما لم يتعين ولم يتشخص لم يوجد

ماهية منسوبة الى ما متضمنة معنى همزة الاستفهام بمعانيها من كالاستفهام الحقيقي والتقريري والانكاري والتعجبي ومعناها اي شيء نحو ما هو وما لونها وما تلك بيمينك والغالب استعمالها فيما لا يعقل كما صرح التاويل منه ستاذ ونه المعلم نحو ما هو وما هذا الرجل فهو سؤال عن صفته والجواب عالم او جاهل وقد يستعمل في الجهل لماهيته وحقيقته ولهذا يقال لحقيقة الشيء ماهيته وهي في الاصل ما ثم لما اريد منها معنى المصدر زيدت عليها ياء النسبة وتاء المصدر والهاء فيها منقلبة عن همزة زائدة على ما لانهم قالوا اذا اريد جعل كلمة على حرفين وخرها مدو لين اسما سواء كان اسما مثل ما او حرفا مثل لو ولا ضعف الحرف الاخير منها كالاخير قلبت الالف همزة وان كان غيرها ادغم فيما قبله كما قال الام علي لو وان كنت عالما بأذنابه لم تغنني وانه تشديد الواو من لو فلما زادوا الياء والتاء على ما وجعل مصدرا ادخل عليه اللام فصار الماهية فقلبت الهمزة هاء تخفيفا فقيل الماهية او نقول الاصل ما هو او ما هي ثم جعل الكلمتان ككلمة واحدة فاكتفى على من هو او هي بالهاء لئلا لتحا على ما يدل عليه هو وهي فزيد عليه الياء والتاء لما ذكر ولا ظهر لاستعمال لهم الماهية ايضا بمعنى الحقيقة تقول ما هذا افرس ام بقرام انسان فاذا عرفت انه انسان مثلا وشككت انه زيد او عمرو لم تقل ما هو بل من هو الا اذا اردت السؤال عن وصفه كما قيل في قوله فرعون وما رب العالمين ولهذا قال موسى ع رب السموات وقيل فرعون اراد بكون سؤالا عن الماهية فيكون موسى ع اجاب ببيان الاوصاف دون الماهية تنبيها لفرعون على انه سبحانه لا يعرف الا بالصفات وماهيته لا يعلمها الا هو ويجوز ان يكون لكونه تعالى مجهول الماهية كما قال المرتضى رضي الله عنه قال بعض المحققين في شرح الصحيفة

يعني انهم اذا ارادوا جعل كلمة كانت على حرفين وخرها حرف لين كما ولا ولو اسما ضعف الحرف الاخير

قال المحقق الطوسي ره

قال الشيخ الرئيس

الفرق بين الفرد والحصة ان الاول هو حقيقة الشيء مع عوارضه والثاني حقيقة الشيء في العوارض والعوارض الاولى داخلة في مفهوم اللفظ وفي الثاني خارجة عنه

88

فخر رازي آمد را لبطي كند
پيش مرغان ريزد و بيتي كند

من شعر ... فخر رازي
سمعت من ابي دام ظله العالي
تاريخ روز دوشنبه ... شهر ربيع الاول
سنه ۱۲۲

قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول

پوشيده نماند که رسول خدا داخل در امرا است
لازم ايد که رسول خود در اطاعت کند اين نا موجه است و ديگر انکه
تخصيص طاعت بر مؤمنين نيست زيرا که اطاعت
هم چنانکه مؤمنان را لازم و واجب است کفار را نيز لازم
و ديگر انکه در اطيعوا الرسول مکارر است زيرا که اطاعت بر رسول
از عطف بر امده است ... اولا از ...
در مجلس خود گفته ... دوم از ...
از قاضي زاده ... در مجلس خود گفته اند در بلده سمرقند

بدانکه آنانی که معرفت خدای عزّ وجلّ حاصل کرده اند تا این معرفت ایشانرا حاصل گشته از راه مکاشفت و ریاضت
یا از راه حجّت و دلیل و طایفه اوّل از سه حال بیرون نیستند یا قائل بملّتی از ملل انبیا گشته اند یا نگشته اند
این طایفه که قائل بهیچ ملّتی نگشته اند ایشانرا حکمای اشراقیین گویند و آن طایفه که قائل گشته اند از دو حال بیرون نیستند
یا آنست که با وجود قول بملّتی از ملل انبیا قائل بحقّیت ملّت پیغمبر ما گشته اند یا نگشته اند اگر قائل گشته باشند ایشانرا
صوفیه خوانند و اگر نگشته باشند ایشانرا رهبان گویند و طایفه دوّم که طریق ایشان حجّت و دلیل است نیز از دو حال
خالی نیستند اگر قائل بهیچ ملّتی از ملل نگشته اند ایشانرا حکمای مشّائین خوانند و اگر قائل گشته اند باین حال اگر قائل
بحقّیت ملّت پیغمبر ما گشته اند یا نه اگر قائل گشته باشند ایشانرا متکلّمین خوانند و اگر نگشته باشند ایشانرا احبار
گویند و اسامی خاص شناسان که درین رساله بکرّات مذکور خواهند شد حکما و متکلّمین اند و متکلّمین بطوائف مختلفه متفرّق گشته
لیکن آنانکه مشهورند و درین رساله احتیاج میشود بذکر مذهب ایشان چهار طایفه اند معتزله و اشعریه و کرامیه
و شیعه و درین ایّام طایفه مشهورند اوّلا امامیه اثنی عشریه دوّم زیدیه چه طوایف شیعه بسیارند بمرتبه که سیّد المحقّقین
امیر محمّد باقر الداماد الحسینی طاب ثراه در حیات خود میگفت که هفتاد و سه فرقه که در حدیث بتعدد واقع گشته جمیع شیعه اند
چه سوای شیعه در امّت پیغمبر ما داخل نیستند امّا معتزله و ماند طایفه اند و ایشان در اکثر مسائل اصول دین با ما شریکند
حتّی آنکه بعضی طایفه از ایشان که نظامیه اند اصحاب ابراهیم بن سیّار النظام که با ما در تشیّع اتفاق دارند چه مذهب ایشان آنست
که امامت ثابت نمیشود الّا بنصّ ظاهر مکشوف و این نصّ ظاهر مکشوف در شان امیر المؤمنین علی بن ابیطالب بچندین موضع
وارد گشته که بر هیچکس مخفی نماند لیکن عمر بن الخطاب از کتمان نمود و متولّی بیعت ابی بکر شد و اصحاب پیغمبر را مجبور بر
به بیعت ابی بکر تا آنکه بواسطه اخذ بیعت از امیر المؤمنین علی و امام حسن و امام حسین و سایر بنی هاشم در بر شکم حضرت
فاطمه علیها السلم زد تا آنکه محسن نام طفلی از شکم آن معصومه مظلومه افتاد و خواست که خانه فاطمه علیها السلم را با اهل که در آن بود
بسوزاند و بعد از عمر طعن بسیار در عثمان بن عفّان ایراد کرده بر وجهی که در کتب کلامیه ما مذکور است و وجه تسمیه ایشان
بمعتزله آنست که فرقه اوّل از ایشان واصلیه اند اصحاب ابو حذیفه واصل بن عطا و این واصل شاگرد حسن بصری است که یکی
از عظمای تابعین است پس روزی حسن با اصحابش در مسجد بصره نشسته بود که شخصی باندرون آمد و با حسن خطاب

که

یا امام الذین جماعتی در زمان ما پیدا شده اند که تکفیر صاحب کبیره میکنند یعنی گناه کبیره را کفر میدانند و ایشانرا وعیدیه خوانند
و جماعتی دیگر هستند که کبیره را کفر نمیدانند میگویند که گناه کبیره ضرر باسلام و ایمان نمیکند و این جماعت را مرجئه
خوانند ای امام مسلمین چه میفرمائی ما درین باب چه اعتقاد کنیم حسن متفکر فرو ماند و پیش از آنکه جواب بدهد واصل بن عطا حاضر بود
گفت من میگویم که صاحب کبیره نه مؤمن مطلق است و نه کافر مطلق بلکه او در منزله بین المنزلتین است پس بعد از گفتن این سخن
برخاست و از حسن بصری جدا شد و متوجّه ستونی از ستونهای مسجد شد و بایستاد و جواب خود را با یکی دیگر از اصحاب خود تقریر
میکرد پیوسته پس حسن بصری گفت اعتزل عنّا واصل و از آن روز باز اسم اعتزال بر معتزله قرار گرفت امّا اشعریه
و ایشانرا صفاتیه گویند اصحاب ابی الحسن بن اسمعیل الاشعری که منتهی میشود نسب او به ابو موسی اشعری ملعون و این
گروه را صفاتیه بجهت این گویند که قائل اند بصفات ثبوتیه زاید بر ذات خدای عزّ وجلّ و ایشان سه طایفه شده اند
طایفه اوّل اصحاب ابو الحسن اشعری اند و مذهب ایشان در ضمن مسائل این رساله مذکور خواهد شد و این ابو الحسن شاگرد محمّد بن
عبد الوهّاب جبائی بوده که از معتزله بصره است و مذهب معتزله داشت امّا روزی با استاد خود گفت که چه میگویی درین
باب که سه برادر بودند یکی عمر خود را در طاعت بسر برد و یکی در معصیت و یکی در طفلی وفات یافت جبائی در جواب گفت که آن
برادر مطیع به بهشت خواهد رفت و آن برادر عاصی در دوزخ و آن برادر صغیر نه ثواب خواهد یافت و نه عقاب اشعری گفت که اگر
آن برادر صغیر گوید بخدای عزّ وجلّ که بار خدایا اگر مرا زنده گذاشته بودی من نیز چون برادر مطیع اعمال صالحه میکردم و به بهشت
میرفتم چنانچه آن برادر رفته است خدای عزّ وجلّ در جواب گوید که من چنین دانستم که اگر زنده مانده بودی عمل صالح میکردی من بهتر
از تو میدانم اگر زنده مانده بودی هرآینه فاسق و فاجر میشدی و به جهنم میرفتی پس صلاح حال تو را درین دیدم که ترا در طفلی
بمیرانیدم پس درین حال آن برادر دیگر که عاصی بود گوید که ای پروردگار من چرا مرا در طفلی نمیرانیدی تا این گناهان از من صادر
نگشتی و مستحق دوزخ نشدمی چنانکه برادر کوچک مرا میرانیدی علیهذا چون سخن اشعری بدین مقام رسید جبائی عاجز گشته جواب
نگفت بعد از آن اشعری ترک مذهب معتزله کرده از استاد خود جدا گشته و حکم کرده که بر خدای عزّ وجلّ رعایت اصلح
واجب نیست بلکه بر خدا هیچ چیز واجب نمیکرده حتّی آنکه جایز است که آنحضرت مؤمنی را که عمر خود را صرف طاعت و عبادت
کرده و از او هیچ گناهی صادر نگشته باشد و واجب نیست که خدای عزّ وجلّ او را به بهشت کند بلکه او را بدوزخ میتواند
کرد و کافری که عمر خود را در کفر بسر برده باشد و از او هیچ عمل صالحی بظهور نیامده باشد و واجب نیست بر آنحضرت که او را
بدوزخ فرستد بلکه میتواند و جایز است او را که آن کافر را در بهشت عدن داخل کرداند و گوید که هذا فی الجنّة و ذلک فی النّار
و لا ابالی یعنی این کافر را در بهشت عدن جای میدهم و آن مؤمن صالح را در آتش دوزخ میسوزانم و مرا هیچ باکی نیست و لیکن از این
دو کار نیست ما زین قبیل بدعتها در دین سیّد المرسلین بسیار کرده غایتش آنکه طالعش در غایت [illegible] بوده که اکثر علمای

منکور خواهد شد ان شاء الله تعالی

اهل السنة تابع او گشته اند و بختیان بن ذجیل و ما تاویلات کرده اند که مراد درین رساله موضع خود

و امّا کرامیه اصحاب ابی عبدالله محمد بن کرام اند و مذهب کرامیه نزدیک است بمذهب مجسمه و مشبهه چه ابو عبدالله تصریح کرده که خدای عز و جل

بر عرش نشسته است و جهت است و استعمال لفظ جسم بر او جایز میدانند و حسن و قبح اشیا را عقلی میدانند چنانچه مذهب ما و معتزله

است و ایمان را عبارت از اقرار بلسان تنها میدانند و تصدیق قلبی و اعمال ارکان را در ایمان دخیل نمیدانند و امّا مذهب امامیه اثنی عشریه چون

معلوم است که ان شاء الله تعالی درین رساله بشرح تمام و بسط الکلام به ادله و براهین مذکور خواهد شد و امّا زیدیه اصحاب زید بن علی بن الحسین

ابن علی بن ابی طالب علیهم السلام و ایشان را مذهب انست که امامت مخصوص باولاد حضرت فاطمه است خواه از فرزندان امام حسن باشند و خواه

از امام حسین بشرط آنکه آن فرزند عالم و زاهد باشد و شجاع و خروج کند بشمشیر و بعد از زید یحیی پسر او را بامامت برداشتند و چون او نیز

شهید و مقتول و مصلوب گشت بعد از او محمد و ابراهیم را که پسر عبدالله بن الحسن بودند بامامت برداشتند و چون ایشان نیز مقتول

و مصلوب گشتند و بعد از ایشان امامت بجد نام که صاحب طالقان بود رسید و او در ایام معتصم عباسی اسیر گشته در حبس او فات

یافت و امّا ملت که قبلا ذکر مذکور شد عبارت است از قوانین و قواعدی که مستند باشد بوحی الهی و کتب سماوی بوساطت

شخصی از اشخاص انسانی و این مخصوص به پیغمبران است چنانچه بعد ازین در محل خود مذکور میگردد و این ملت را دین و شرع و شریعت

نیز گویند و هرگاه این قوانین و قواعد مستند بوحی الهی نباشد بلکه ناشی گشته باشد از عقل مستقیم و طبع سلیم آن را نحلت خوانند

چنانچه حکمای یونان وضع کرده اند و آن را حکمت عملی نام نهاده اند و شریعت مقدسه مصطفویه بوجهی که در کتب فقهیه فقها

بشرح و بسط تمام مذکورست ما را مستغنی ساخته از علم حکمت عملیه حکماء و مذهب عبارتست از طریقی که علمای ملت آن

از کتاب خدا که نازل گشته بر صاحب ملت و از احادیث و اخباری که از مبدا ایشان رسیده باشد استنباط کرده باشند چنانچه گویند این

مذهب امام جعفر صادق است و این حکم مذهب ابو حنیفه یا شافعی یا مالک و یا احمد بن حنبل است و مذهب انهج و منهاج نیز خوانند

چنانچه در ادعیه از نماز بعد از تکبیرة الاحرام میخوانند که وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض علی ملة ابراهیم و دین محمد و منهاج علی

و بصریح ملتها و راستترین دینها دین و ملت پیغمبر ما است که ناسخ جمیع ملتها و دینها است و بهترین مذاهب صحیحترین مناهج مذهب و منهج

اهل بیت پیغمبر است چنانچه درین رساله بشرح تمام مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی امّا ایمان در لغت عرب بمعنی تصدیق مطلق است

یعنی راست دانستن و در معنی اصطلاحی آن میان امت علیهم خلاف است اشاعره بر آنند که ایمان عبارت است از تصدیق قلبی بجمیع

آنچه پیغمبر ما آورده است بر وجه تفصیل و اجمال و اقرار بلسان را در آن مدخلی نیست و کرامیه بر آنند که ایمان عبارت است از گفتن

شهادتین و مجرد تصدیق قلبی و عمل بارکان دین را با اعضاء و جوارح در ایمان مدخلی نیست چنانچه عنقریب مذکور شد و خوارج لعنهم الله تعالی

و ابو الهذیل حمدان بن علاف و قاضی عبد الجبار از طوایف معتزله بر آنند که ایمان عبارت است از عمل بطاعات و عبادات واجبه و نفلیه

و تصدیق قلبی و اقرار لسانی و ترک مناهی و دیگر را مدخلی نیست و ابو علی جبائی و ابو هاشم پسرش و اکثر معتزله بصره بر آنند که ایمان

عبارت است از عمل بطاعات مفروضه و ترک مناهی و با اعمال سنتی و تصدیق قلبی و اقرار لسانی را در آن مدخلی نیست و علمای ما رحمهم الله

از متکلمین بر آنند که ایمان عبارت است از مجموع تصدیق قلبی و اقرار لسانی و بس و عمل بارکان را در آن دخل نیست لیکن اگر کسی با این تصدیق

و اقرار

معنی ملت

معنی نحلت

معنی مذهب

معنی ایمان در اصطلاح

خلاف علما در معنی ایمان

و امّا عمل بارکان با تکلّم نماید آن ایمان کامل خواهد بود و مانعیین ما مفتعا بر آنند که ایمان عبارت است از تصدیق قلبی

بخدای عز و جل و بعدل و نبوت پیغمبر ما و سایر انبیاء و امامت ائمه اثنا عشر علیهم السلام و بمعاد جسمانی و روحانی و امّا اسلام

در لغت بمعنی تسلیم و انقیاد است و در عرف متکلمین ما اقرار بلسان و تلفظ بکلمه شهادتین است و بس پس هر مؤمن مسلمان است

امّا هر مسلمانی مؤمن نیست چنانچه خدای عز و جل فرموده که قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل

الایمان فی قلوبکم و نظیر این آیه شریفه احادیث بسیار از ائمه اطهار علیهم السلام وارد گشته و در جای خود باسانید صحیحه مذکور است

و بدانکه وجود مشتق است از وجود و معنی این لفظ بدیهی است که آن هستی و چیز هستی دار است و احتیاج بتعریف ندارد

بلکه ممکن نیست تعریف آن چنانچه حکما و متکلمین در اوایل کتابهای خود تصریح بدان کرده اند و ما انشاء الله تعالی پیش ازین شمه ای

من رسالة بعض الافاضل المصنفة فی زمان شاه سلیمان

المسماة بالمناهج علیه بمناهج علیه

امّا جواب دویم اینست که این واسطه بر وجهی که او فرض کرده است باطل است چه لازم می آید از این تجویز که حضرت واجب الوجود لذاته

جل جلاله فاعل موجب باشد در فعل خود و این واسطه که از عقل بر سر بسبب و از این او ست فاعل مختار باشد در فعل خود و این خود

ظاهر است که فاعل مختار اشرف و اکمل است از فاعل موجب بالبدیهه و چون چنین باشد عقل کامل عاقل تجویز میکند

این را که مخلوق و مسبب و معلول اشرف و اکمل باشد از خالق و سبب و علت و در میزان عقل چگونه توان سنجید که آن واسطه

که آفریده خدای عز و جل باشد اشرف و اکمل باشد از او و آنحضرت خسیس تر و ناقص تر باشد از آن واسطه تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا

و بعد از این نقل حکایتی مناسب بخاطر است و نقل میشود در این مقام ما و این است که یکی از بزرگان دین نقل

کرد که در وقتی که ما این مبحث را با استاد خود میخواندیم و گفتگوی بسیار کردیم بصحت بپیوست که این واسطه معقول نیست

لیکن مرا بخاطر رسید که چه بوده که این مطلب را در واقعه ببینیم از شب تا آنکه از برای واقعه دیدن میخواستند خوابم

و بخواب رفتم قریب بصبح در واقعه دیدیم که شخصی بلند بالا در برابر من ایستاده بود و بلندی او بمرتبه بود که من روی او را

نمی دیدم از جا غیبی که در آن حالی بود نپرسیدیم که این شخص بلند بالا کیست گفتند که این جبرئیل است که حکما گفته اند

که او تاثیر میکند در ما تحت فلک قمر و اختیار عالم کون و فساد با او ست و او ایجاد آن میکند مرا بخاطر رسید که از او

بپرسم که آنچه حکما در باب تو گفته اند راست است و چون روی او را نمی دیدیم دامن او را گرفته کشیدیم او سر خود را زیر کرد

تا من روی او را دیدم پرسیدم از او که آنچه خدایی که ترا آفریده است بگوی که ترا در عالم سفلی مدخلی هست و تو چیزی را

درین عالم می آفرینی یا نه سه مرتبه بدستخط اشاره کرد که نه چنین است چون خدا ملکه اختیار آفریدن جمیع افراد عالم

با حضرت واجب الوجود لذاته است و ما بهیچ وجه من الوجوه در آفرینش مدخلی نیست من از ذوق این معنی بیدار گشته

سجدات شکر بتقدیم رسانیدم

من رسالة المسماة بمناهج علیه

معنی اسلام در لغت و در اصطلاح

فکما ان نقما اسلام از ایمان است
هر ایمان عقل و اقرار است
و هر کس که مؤمن است مسلمان است
از اهل ایمان با اقرار باشد و عمل

وقف كتابخانه آستان قدس رضوى
حسن فرياد محسنى

في المثل لا يعرف الهرّ من البرّ

قال في القاموس البرّ بالكسر الصلة والخير والاتساع في الاحسان والصدق والطاعة وسوق الغنم والفؤاد وولد الثعلب والفارة والجرذ وبالفتح من الاسماء الحسنى الصادق والكثير البرّ كالبارّ وبالضم الحنطة ولا يعرف هرّا من برّ اى ما يهرّه مما يبرّه او الهرّ السنّور والبرّ الفارة او دعاء الغنم من سوقها او دعاؤها الى الماء من دعائها للعلف او العقوق من اللطف او الكراهية من الاكرام او الهرهرة من البربرة والبربرة بالضم الكثير الاصوات وبالكسر دعاء الغنم   انتهى في مادة برّ

يهرّه م

قال في القاموس هرّه يهرّه ويهرّه هرّا وهريرا كرهه والكلب اليه يهرّ هريرا وهو صوته دون نباحه من قلة صبره على البرد وهرّة البرد صوته كاهرّة والقوس صوّتت وهرّ يهرّ بالفتح ساء خلقه والهرّ بالكسر السنّور الجمع هررة كقردة وهي هرّة والجمع هرر كقرب وسوق الغنم او دعاؤها الى الماء ولا يعرف هرّا من برّ قدّمته في برّ   انتهى في مادة هرّ

قال الجوهري في صحاح اللغة في مادة هرّ هرّ بالكسر كربه هررة جماعة مثل قرد وقردة ونام زنى ويكروه هرّ كراهت دشمن ... في المثل هو لا يعرف الهرّ من البرّ اى لا يعرف من يكرهه ممن يبرّه ويقال الهرّ دعاء الغنم والبرّ سوقها اى لا يعرف الدعاء من الزجر   انتهى

قال الجوهري في صحاح اللغة في المثل لا يعرف الهرّ من البرّ اى لا يعرف من يكرهه ممن يبرّه ويقال الهرّ دعاء الغنم والبرّ سوقها ما قال في المجمل هو كبر بجيم بر دو باه بجيم انتهى

[illegible]

71

وقف كتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فرید محسنی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال المصنف وحقيقة المكان وهو اما الخلاء اى السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى
اقول هذا التحديد ليس صحيحا لان الشيخ في طبيعيات الشفاء في بحث المكان ذكر مذاهب كثيرة سوى ما ذكره المصنف هيهنا
منها ان المكان هو الهيولى ومنها ان المكان هو الصورة ومنها غير ذلك ثم ابطل كلا منها بدلائل وحجج حتى بقى كون
المكان سطحا فلو كان مراده ذكر ما هو المشهور منها لكان الصواب ايراده بلفظ قيل وقيل لا التحديد الحاصر بين النفى
والاثبات كما لا يخفى **قوله** اما البعد المجرد عن المادة الخ **اقول** يعنى ان الخلاء يطلق كثيرا على المكان الخالى
عن الشاغل المتمكن له وهو غير مراد لعدم جريان التحديد فيه فالمراد بالبعد المجرد عن المادة اذ بيان فيه التحديد
فانه اما بعد موهوم في الخارج وهو المكان الخالى عن الشاغل كما زعم المتكلمون واما بعد مجرد موجود في الخارج كما ذهب
اليه الاشراقيون ولذا لم يقيد بالوجود ولو كان المراد به البعد المجرد الموجود الذى هو مذهب الاشراقيين لكان التحديد في قوله اما
ان يكون لا شيئا محضا او بعدا مجردا موجودا عن المادة فعلم ان المكان لا يجوز ان يكون اما غير منقسم لكون الجسم المتمكن
فى المكان مالكا له بكليته فاذا كان كذلك لزم ان يكون المنقسم في جميع الجهات حاصلا بتمامه وكليته فيما لا ينقسم
فالتالى ظاهر البطلان فالمقدم مثله ولا ان يكون منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لان الامر المنقسم في الجهة
الواحدة لا يحيط بالسطح فضلا عن احاطته بالجسم غاية الامر انه لو كان اشياء احاطت بالسطح احاطة ناقصة بحيث يبقى
زاوية ولو كان ثلث خطوط بحيث يثلث او اربع خطوط بحيث يربع او خطا مستديرا محيطا بالسطح بحيث دايرة وعلى
هذا القياس ومنها اما ان يكون منقسما في جهتين او في الجهات كلها فعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لاستحالة […]
وقابلا للقسمة لذاته لانه من جملة المقدار الذى هو من جملة الكم المتصل القار الذات لان الكم على قسمين متصل ومنفصل
والمنفصل هو العدد والمتصل اما ان يكون قار الذات اى مجتمع الاجزاء او غير قار الذات الثانى الزمان والاول
هو المقدار وهو الخط والسطح والجسم التعليمى المسمى بالبعد المادى القابل للقسمة لذاته وكل عرض لا بد له من موضوع ومحل
فالمكان لا بد له من موضوع وهذا الشئ الموضوع لا يخلو اما ان يكون هو المتمكن او غير المتمكن لا سبيل الى الاول […] والا
لانتقل بانتقال المكان لتخصصه بانتقال المتمكن والتالى باطل فكذا المقدم فتعين الثانى وهو لا يخلو اما
ان يكون في فصل الحاوى والمحوى او فيما يحويه لا سبيل الى الاول لما يجىء من وجوب تماس طرف الباطن مع طرف الظاهر المحوى
فتعين الثانى وهو كون محله فيما يحويه ثم يجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن وهو المحوى في جميع جهات المتمكن
والا لم يكن مالئا له فلزم وجود المكان بعد المتمكن وهو الخلاء وهو محال ومعنى المماس على ما قال الشيخ الرئيس في طبيعيات
الشفاء هو ان الشئ الذى ليس بين طرفه وبين طرف ما قيل انه مماس له شئ ذو وضع والمماسان هما اللذان طرفاهما
معا لا في المكان بل في الوضع الواقع عليه الاشارة فان الاطراف ليست في مكان البتة ولها وضع تام كالنقطة
ايضا لها وضع تام والوضع هو ان يكون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه انه في جهة مخصوصة والمماسان تقع هذه
الاشارة على طرفيهما معا فيكون المكان عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوى الذى ليس بين طرفه وطرف ما قيل انه مماس له
وهو الجسم المحوى شئ ذو وضع قابل للاشارة الحسية ويكون الاشارة باحد الطرفين عين الاشارة الى الاخر فيكون حقيقة
التماس هو الملاقات بالاطراف لتناهيه حيث يكون للجسم الحاوى سطحين ظاهر وباطن لجانب المحوى فانه […]

يكون

يكون له سطحا كالكرة المجوفة او سطحا واحدا ظاهرا كالكرة المصمتة وكرة الارض بالنسبة الى الكرات جسم محوى محيط به
سطح واحد اليه وهو سطح الظاهر فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى هذا على مذهب
المشائيين وهيهنا سؤال مشهور وهو ان تعريف المكان بالسطح ينتقض بالكرة المثقوبة المجوفة المستغرقة
فى الماء او الهواء فان مكانها سطح الهواء او الماء المماس بظاهرها وباطنها لا السطح الباطن من الهواء المماس بظاهرها
منها الخ وعلى الثانى يكون بعدا منقسما في جميع الجهات الثلث مساويا للبعد الذى في الجسم بحيث ينطبق احدهما
على الاخر ساريا فيه بكليته لا يقال لو كان المكان بعدا لزم التداخل وهو محال لانا نقول التداخل على قسمين تداخل
المادى مع المادى والمجرد مع المادى والاول محال والثانى غير محال ومعنى التداخل على ما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء
اذا كان شيئان يتعين كل منهما طرف الاخر حتى يلتقى ذات الاخر بما هو لم يكن ذلك مماسة بل كان مداخلة
فانه ليست المداخلة الا ان تدخل كلية ذات في الاخر وليس ذلك التداخل الا ان يلقى احدهما الاخر كله فيلزم منه
فيه فان ساواه كان لا شئ من هذا الا وهو ملاق للاخر وان فضل احدهما لم يكن دخله كله بل دخله ما ساواه
منه فحقيقة المداخلة ان يكون لا شئ من ذات هذا الا ويلقى ذات الاخر فلا يتميز اى اى شئ لا يلقى الاخر واما كون
المتداخلين في مكان واحد فهو امر يلزم المداخلة وليس هو مفهوما بل مفهومها الملاقاة بالامر انتهى فنقول
فيما نحن فيه ان الجسم التعليمى الذى هو من اقسام الكم الذى هو من اقسام الاعراض حال في الجسم الطبيعى مع حاجته الى المكان
فلو كان المكان بعدا مجردا فيكون الجسم ملاقيا مع البعد بلا في الاجزاء مع الاجزاء والمجموع مع مجموع البعد فيكون
بازاء كل جزء من اجزاء المكان جزء من اجزاء الجسم فيكون الجسم ذا اقطار ثلثة فكل قطر منه بازاء كل قطر
من البعد فلا يلزم وجود المكان بدون المتمكن فيكون الجسم ملاقيا مع البعد بكليته وباجزائه وهو معنى المداخلة بخلاف
التماس وهو على ما عرفته هو ملاقات الاطراف مع الاطراف لا الجسم بكليته مع الجسم بكليته والمتمكن بكليته مع المكان
علم ان البعد الحقيقة عبارة عن اقصر الخطوط الواصلة بين الشيئين فلما كان المتمكن ذو اقطار ثلثة
وابعاد ثلثة لزم ان يكون المكان ايضا ذا اقطار ثلثة ليكون كل قطر من المتمكن بازاء كل قطر من المكان فيكون
البعد عبارة عن فضاء منقسم في الجهات الثلث ولذا قال افلاطون […] تكون العالم فاذا اقر في جميع
الكوة كان البعد باقيا كغير المتمكن كبير العرض والطول والعمق فيكون البعد والمكان كالقفر الذى يكون ساترا
للشئ فاذا اخرج منه الشئ كان هو باقيا فيكون المكان على هذا بعدا جوهريا ممتدا في الجهات الثلث من شانه ان يشغله
الاجسام بالحصول فيه فذلك البعد الذى هو المكان اما ان يكون امرا موهوما في الخارج يشغله الجسم ويملاه
على سبيل التوهم فيكون لا شيئا محضا وهذا مذهب المتكلمين اى الذين ملتزمين للشرع واما ان يكون امرا موجودا
ولا يجوز ان يكون بعدا ملايا لما لا يلزم حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد موجود عن المادة
قابل للاشارة الحسية بان يقال هذا المكان وهناك المكان وهذا مذهب الاشراقيين ويسمونه بعدا
مفطورا لزعمهم انه فطر عليه البديهة اى يكون بديهيا وسماه بعضهم بالخطوط بالقاف اى ما له الاقطار

قال الشيخ في طبيعيات الشفا عند ذكر المذاهب في المكان ومنهم من قال ان المكان هو الابعاد فقال ان بين غايات الاناء الحاوي
للماء ابعادا مفطورة ثابتة وانما يتعاقب عليها الاجسام المحصورة في الاناء وبلغ بهم الامر الى ان قالوا ان هذا مشهود
بل معطور عليه البديهة فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان الماء يزول ويفارق ويحصل الهواء
في ذلك البعد بعينه انتهى وعلى هذا يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه دون نوعه
فكانه جوهر متوسط بين العالمين عالم الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية وعالم الاجسام التي هي جواهر كثيفة قوله
وحينئذ يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة اقول اي حين كون البعد مجردا عن المادة يكون الاقسام ستة هذا الايراد الذي
ذكره الشارح ليس من نفسه بل هو من كلام الشارح الجديد للتجريد وسياق كلامه ظاهر في انه ايراد على ما هو المشهور
وفيه نظر ظاهر اما اولا فلان المذاهب المشهورة في الجواهر ثلاثة الاول لمذهب المشائيين القائلين بان اقسام الاولية
للجواهر خمسة العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم الثاني مذهب الاشراقيين القائلين بان اقسام الجوهر اربعة لان الجوهر ان كان
متحيزا فجسماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض
الحاصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو العقل والنفس والبعد المجرد الموجود
عن المادة الثالث مذهب المتكلمين القائلين بان الجوهر عند المتكلمين عبارة عن المتحيز بالذات فهو عندهم اما ان يقبل الانقسام في الجهات
وهو الجسم او في جهة واحدة وهو الخط او في الجهتين وهو السطح او لا وهو الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى فهم القائلون بالبعد المجرد
الموجود لا يقولون في حصر اقسام الجوهر في خمسة حتى يختل الحصر بل يكون عندهم اربعة كما عرفت والقائلون بحصر الاقسام في الخمسة ينكرون
البعد المجرد فلم يلزم على شيء من المذهبين كون الاقسام الاولية للجوهر ستة فضلا عن حصر اقسام الجواهر عند المتكلمين
واما ثانيا فلانهم بانحصار اقسام الجواهر في الخمسة كما قالوا اقسام الاولية للجوهر خمسة فيمكن ان يكون البعد المجرد الموجود من اقسام الثانوية
له فلا يختل الحصر لان الجواهر يكون اقساما غير الاولية هي الثانوية والثالثية والرابعية كالصورة فان له الخمسة اقسام
هي الصورة الجسمية والصورة النوعية والصورة الفلكية المنطبعة والصورة النباتية والصورة الحيوانية وكذا العقل
فان له اقساما وكذا النفس واما ثالثا فلانه لو اختل الحصر اقسام الجوهر لا يتم من المذاهب الثلث بحيث يثبت البعد المجرد الموجود
عليها قال صاحب المحاكمات ثم المحقق الشريف ثم الفاضل المحقق المدقق مولانا مير زاهدا الباغنوي في حاشية شرح الاشارات
حيث قال عند قول صاحب المحاكمات بان الحرارة الغريزية الموجودة في بدن الانسان جوهر لطيف لو كان الحرارة الغريزية جوهرا
فهو بسيط او مركب وكلاهما ما زال الاول وحينئذ يبقى التطرف في اثبات ذلك الجوهر اذ اثبات جوهر اخر في البدن غير الروح وغير
الصورة النوعية الحالة في البدن يستند اليه كيفيات البدن مشكل اذ يكون اثبات الكيفيات الى جوهرين مع ان
اثبات الفضل ايضا خروج عن سننهم وايضا حينئذ يختل حصر الجواهر في الخمسة المشهورة انتهى كلامه اقول وينافي
من قوله وكلامهم ان الحكماء قائلون بجوهرية الحرارة الغريزية مع انهم لا يعدونه في اقسام الجواهر لانه جوهر مضاف صعيد
العموم وايضا يختل حصر الاقسام الخمسة للجوهر بالزمان على ما حكى الشيخ في طبيعيات الشفا عن بعض الحكماء حيث
قال عند ذكر المذاهب في الزمان في موضع منهم من جعل الزمان جوهرا قائما بذاته وفي موضع اخر منه قال لسقراط وقد
ان الزمان جوهر ازلي فاعرف ان يظهر ان خلل الحصر لا يختص بما ذكره الشارح فيكون اقسام الجواهر اعم من المذاهب
ثمانية فتنظر حتى يظهر لك الحال فان هذا من مواضع زلل الاقدام الرجال الارجال قوله اللهم وانا ملنا
ورواه

على المشهور م

فالعالمون م

الاولى بالملا لانه لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا مجردا موجودا عن المادة اقول لا يقال هذا
تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الخلاء ولا يخفى اما ان يكون عبارة عن البعد المجرد الموهوم كما هو مذهب المتكلمين او البعد المجرد
الموجود كما هو مذهب الاشراقيين فنقول في التقسيم على الاول الخلاء يعني البعد المجرد الموهوم اما ان يكون لا شيئا محضا اي بعدا
مجردا موهوما او بعدا مجردا موجودا وعلى الثاني الخلاء يعني البعد المجرد الموجود عن المادة اما ان يكون لا شيئا محضا
او بعدا مجردا موجودا عن المادة لانا نقول ليس المراد بالخلاء الذي يكون مقسما الخلاء المعهود في ضمن افراده بل المراد بالملأ
في تعريف المكان مفهوم الخلاء الذي يكون اعم من فرديه فعلى هذا يكون الخلاء الاعم من فرديه اما ان يكون لا شيئا محضا
او بعدا مجردا موجودا عن المادة قلنا قال الشارح اراد بالخلاء البعد المجرد عن المادة ولم يقيده لا بالموهوم ولا بالموجود
قال الماتن لا سبيل الى الاول لانه يكون بعضه اقل من خلاء تم اقول لا يخفى عليك ان الماتن استدل على
بطلان مذهبي المتكلمين والاشراقيين بوجهين الاول في ابطال مذهب المتكلمين بالقياس الاقتراني الحملي الذي هي الانتاج
فيكون صغراه مطوية في كلامه ومفهوم الصغرى مذكور فيه وهو قوله لا يكون خلاء اقل من الخلاء فيكون صغرى الدليل المنطوق
غير صريح الموجود في دلالته الاشارة فيكون اطلقه الخلاء من خلاء دلالته اشارة على كونه قابلا للزيادة والنقصان وكبراه ايضا
مذكور فيه وهو قوله وما يقبل الزيادة والنقصان فنقول الخلاء ما يقبل الزيادة والنقصان وما يقبل الزيادة والنقصان
محال ان يكون لا شيئا محضا فينتج ان الخلاء لا يحتمل ان يكون لا شيئا محضا لا يقال هذا القياس غير منتج لاشتراط الكلية
في الكبرى وهنا مفقود لانا نقول لما ومن وقاطبة وكافة وجميعا من الفاظ العموم وهو دال على الكلية وكل لفظ
من الفاظ العموم يصلح لتنويع السور للموجبة الكلية ولما كان الصغرى محتاجا الى البيان لم يكن نظريا علله المص بقوله
فان الخلاء بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين والكبرى غير محتاج اليه لكونه بديهيا لم يبينه المص لكنه
محتاج الى التنبيه بثلاثة اوجه الاول ان الزيادة والنقصان من خواص الكم وهو من جملة الاعراض فالزيادة
من الاعراض والاعراض من الموجودات الممكنة فالزيادة والنقصان من الموجودات الممكنة فاذا كان الزيادة والنقصان
قائما بالشيء لكان موجودا بدون المعروض ولزم قيام الصفة بدون الموصوف لكون معروضه موصوفه وهو لا يكون
لا يصح المعروضية والموصوفية الثاني ان الكبرى قضية موجبة كلية ويشترط في الموجبة من وجود الموضوع فيجب ان يكون
ما يعرض عليه الزيادة والنقصان موجودا لكون ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له لا يقال في المثل بخلاف
السالبة فانه يكون بانتفاء الموضوع كما يقال في المثل السالبة بانتفاء الموضوع لجواز سلب الكتابة عن زيد المعدوم
الثالث ان الذات والذاتي مسلوبتان عن اللاشيء والمعدوم فان كان اللاشيء معروض عرض لزم قيام العرض بدون
الموضوع الذات وهنا الوجه في الالهيات حيث دل على اختلاف عبارة الاعتبار قوله فلا قول له
اقول هذا منع الصغرى مع السند حاصله ان قبول الزيادة والنقصان في الخلاء انما هو على تقدير وجوده
لكونه محالا في نفسه فلا يلزم من ذلك الا وجوده الفرضي للخلاء لا الوجود الحقيقي في الخارج الذي هو مدعى
اعني يكون مستلزما لابطال مذهب المتكلمين راسا وكلية قوله وقد يجاب عنه تم اقول حاصله ان لنا
على الصور باحصول التفاوت بين الخلائين المذكورين في الاستدلال مع قطع النظر عن ذلك الفرض اي

ومتنه م

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فريد محسنى

اى التفاوت حاصل بينها فى نفس الامر مع قطع النظر عن فرض الفارض وانما قال وفيه بحث للاشارة الى ضعف الجواب وقوة السؤال لكون ادعاء الضرورة فى محل النزاع غير مسموعة فلو كان بديهيا لما وقع فيه النزاع لكنه وقع النزاع فيه فلم يكن بديهيا قوله اقول ان اراد التعدد بين اللاشئ فى الخارج الخ اقول لا يخفى ان المراد بالموجود فى تعريف المكان على مذهب الاشراقيين هو الموجود فى الخارج كما هو المتبادر من الوجود عند الاطلاق اى المكان عبارة عن البعد المجرد الموجود فى الخارج عن المادة والا لزم ان يكون المتمكن موجودا فى الخارج ولم يكن مكانه موجودا فيه بل موجودا فى الذهن او فى نفس الامر وهذا مستحيل وكذا المراد من الموهوم فى تعريف المكان على مذهب المتكلمين هو المعدوم فى الخارج والا لزم وجود المتمكن فى الخارج وتوهم مكانه فى الذهن وذلك ايضا باطل فعلى هذا يكون التعدد اما ان يكون بين اللاشئ فى الخارج والموجود فيه او بين اللاشئ فى نفس الامر والموجود فى نفس الامر اما الاول فيلزم ان لا يكون الدليل دالا على نقيض المدعى لكون المدعى على مذهب المتكلمين هو كون المكان هو الخلاء الذى يكون لا شيئا محضا فى الخارج ودليل المص دال على كون الخلاء لا يكون لا شيئا محضا فى نفس الامر بل يكون شيئا فيه لكون حصول التفاوت بين الخلاءين كما ذكره المص يكون بحسب نفس الامر لا محالة كما عرفته فى قوله وفيه بحث الخ وعلى مذهب الاشراقيين هو البعد المجرد الموجود فى الخارج عن المادة ودليل المص دال على كون الخلاء شيئا موجودا فى نفس الامر ولا يكون دالا على نقيض مذهب الاشراقيين وهو كون الخلاء على مذهب الاشراقيين لا يكون موجودا فى الخارج حتى يتعين السطح فغاية ما ادى دليله هو كون الخلاء ليس لا شيئا فى نفس الامر بل شئ فيه وموجود فيه وشيئيته فى نفس الامر لا يكون مستلزما لشيئيته فى الخارج حتى يكون مذهب الاشراقيين ولا لمعدوميته فيه حتى يكون مذهب المتكلمين الاشراقيين باطلا ومذهب المشائين حقا بل يكون ثم فلم يكن استدلال المص بطريق المعارضة مع مذهب المتكلمين والاشراقيين صحيحا واما الثانى فيتسع دائرة المناقشة فى الشق الثانى وبانه موقوف على بيان الشق الثانى من الترديد حتى يكون مستلزما لبطلان مذهب الاشراقيين قال المص ولا سبيل الى الثانى لانه الخ اقول لا يخفى ان هذا بطلان المذهب الاشراقيين ببرهان الخلف الذى يكون هو اثبات الشئ بابطال نقيضه ومرجعه الى استثنائى اقترانى واستثنائى تقريره انه لو كان البعد مجردا عن المادة لكان مستغنيا لذاته عن المحل كما هو مستغن لذاته عن المحل لامتنع اقترانه به فينتج ان البعد لو كان مجردا عن المادة لامتنع اقترانه به اما بيان الصغرى فلانه لو لم يكن مستغنيا لذاته عن المحل لكان مفتقرا اليه وكلما كان مفتقرا اليه لم يكن مجردا فينتج ان البعد لو لم يكن مستغنيا لذاته لم يكن مجردا هف واما بيان الكبرى الشرطية فلانه لو كان ممكن الاقتران به لم يكن مستغنى الذات لكنه مستغنى الذات بالفرض فلم يكن ممكن الاقتران فوجب ان يكون ممتنع الاقتران لكنه مقترن به فلم يكن مستغنيا لذاته عن المحل فاذا لم يكن مستغنيا لذاته عن المحل لم يكن مجردا فاذا لم يكن مجردا لم يكن ذلك البعد موجودا فاذا لم يكن ذلك البعد موجودا لم يكن المكان الذى هو بعد فرض ذلك البعد موجودا والحال ان كل جسم محتاج الى المكان فيجب ان يكون المكان هو السطح الحاوى وهو المطلوب قوله وفيه بحث

لانه موقوف على تماثل الابعاد الخ اقول لا يخفى عليك ان قوله موقوف على تماثل الابعاد المجردة والمادية فى الحقيقة النوعية منع مع السند على كبرى برهان الخلف وسند منعه قوله مع ان المادية اعراض والمجردات جواهر حاصله ان اقتران البعد المادى بالاجسام لا يستلزم اقتران البعد المجرد حتى يقال اقترانه بالمادة مناف لتجرده فيجب ان يكون ذلك البعد المجرد موجودا به لانه موقوف على تماثل الابعاد المجردة والمادية فى حقيقة النوعية حتى يكون البعد حقيقة نوعية ويكون المادية والمجردة صنفا منها كالانسان الابيض والانسان الاسود لكن المادية اعراض والمجردة جواهر والتخالف بين العرض والجوهر ظاهر بالماهية فيكون التخالف بين الابعاد المادية والمجردة بالماهية فاقتران احدهما بشئ لا يستلزم اقتران الاخر بذلك الشئ فيكون البعد المادى مقترنا بالاجسام ولا يكون البعد المجرد كذلك فيكون هو موجودا وهو المكان وعلى تماثل الموجودين اى البعد الموجود فى نفس الامر مع البعد الموجود فى الخارج لانك قلت لو كان البعد مجردا عن الهيولى الخ اى حقيقة البعد سواء كان ماديا او مجردا الموجود فى نفس الامر مجردا عن الهيولى الخ وقلت لكنه مقترن به ومفتقر الى الاجسام وذلك البعد هو البعد الموجود فى الخارج فاستلزم اقتران ذلك البعد الموجود فى الخارج بالاجسام اقتران البعد الموجود فى نفس الامر بها يلزم ان لا يكون البعد مجردا بل يكون الابعاد كلها مادية موقوف على تماثل الموجودين لكن التماثل باطل فكذا المقدم لان البعد المجرد الموجود فى نفس الامر مخالف بالماهية بالبعد الموجود فى الخارج فيجوز ان يكون الاول غنيا لذاته عن المادة والثانى مفتقرا اليه والاول هو المكان دون الثانى وهو هذا هو الذى قال الشارح فيتسع دائرة المناقشة فى الشق الثانى من الترديد لانه لو كان المراد من الترديد باللاشئ فى نفس الامر والموجود فى نفس الامر فى الشق الثانى فقلنا انه لو كان البعد مجردا عن المادة لكان مستغنيا لذاته الخ لكنه مقترن به ومفتقر الى الاجسام فذلك البعد المادى الموجود فى الخارج الى المادة وافتقار هذا اليه لا يستلزم افتقار البعد الموجود فى نفس الامر اليه لانه موقوف على تماثل الموجودين وهو باطل فكذا المقدم فشبه الشارح المناقشة الواردة على دليل المص على ابطال مذهب الاشراقيين بالدائرة المنحصر فى النفس وهذا استعارة بالكناية لكون المشبه به وهو الدائرة غير مذكور بل المذكور هو المشبه ثم اثبت الامر الذى يختص المشبه به فيكون كال المشبه به وقوامه به فتخيل ان المشبه وهو المناقشة من جنس المشبه به وهو اثبات اتساع الدائرة للمناقشة فهنا استعارة تخييلية وعلى عدمه وقوله على عدم الواسطة بين الحاجة والغنى الذاتى يتبين منع على بيان الملازمة بين المقدم والتالى فى صغرى القياس الاقترانى الشرطى فى برهان الخلف منع السند بانه ان البعد لو كان مجردا عن المادة لكان مستغنيا لذاته عن المحل والا لزم ان يكون مفتقرا لذاته وهذا منافى لتجرده لان هذا موقوف على عدم ثبوت الواسطة بين الاحتياج الذاتى والغنى الذاتى بان يكون بينهما انفصال حقيقى حتى لا يمكن اجتماعهما فى الوجود ولا يمكن ارتفاعهما فيه لتركب الانفصال الحقيقى من مانعة الجمع والخلو وكون الانفصال الحقيقى بينهما موقوف على ان يكون الافتقار الذاتى مساويا لنقيض الغناء الذاتى حين ارتفاعه كما هو ضابطة انفصال الحقيقى وما نحن فيه ليس كذلك لجواز ان لا يكون الشئ غنيا لذاته ولا مفتقرا لذاته الى شئ بل يكون افتقاره عرضيا كالنفس بالنسبة الى البدن

وما قاله صاحب المواقف من حمل الاتصال الحقيقي بينهما مدفوع بما ذكرناه آنفا فيكون كالانفصال بينهما بانتفاء الجهة لكون
الافتقار الذاتي أخص من نقيض الغناء الذاتي وقوله فيتسع دائرة المناقشة ايضا منع تحري القياس على امتناع
لكمال الخلف سند منعه قوله ان اراد الترديد بين الشيء في نفس الامر والموجود فيها فظهر مما ذكرنا ان الوارد على البرهان
الخلف الذي وضعه المص لابطال مذهب الاشراقيين اعتراضا تاما الابعاد المجردة وعدم الواسطة بين الحاجة
والغنى الذاتيين ويتسع بسبب الاعتراض الوارد على دليل الذي وضعه المص لابطال مذهب المتكلمين مناقشة
زائدة على الاعتراضين وهي تامل المجدين تكون المناقشات الواردة على برهان الخلف الذي وضعه
المص لابطال مذهب الاشراقيين من جانب الاشراقيين ثلاثة ثم انظر الى ما قال العلامة انظر الى من قال
حتى يظهر لك حقيقة الحال في الكافي في باب الحركة والانتقال حديث دل على ان المكان عند الشرع
عبارة عن السطح كما هو مذهب المشائيين فبهذا يكون مذهب السطح ارجح من غيره احمد بن محمد بن خالد
عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن ابي عبد الله ع في قوله عز وجل ما يكون من نجوى
ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم فقال هو وحده واحدي الذات بائن من خلقه وبذلك
وصف نفسه وهو بكل شيء محيط بالاشراف والاحاطة والقدرة لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
والارض ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر بالاحاطة والعلم لا بالذات لان الاماكن محدودة
يحويها حدود اربعة فاذا كان بالذات لزمها الحواية في قوله الرحمن على العرش استوى قال الفاضل المحقق
المدقق ملا صدرا في شرحه قوله فان الاماكن محدودة الخ استدلال على نفي الاحاطة بالذات بان الاماكن
كلها بحيث يحويها حدود اربعة هذا على القول بان المكان بعد سطحي لان السطح مقدار ذو بعدين وللكل منهما
حدان فيحويه حدود اربعة واما على القول بانه بعد جسمي فيحويه ستة حدود لان لكل جسم ثلاثة ابعاد
طول وعرض وعمق ولكل منها حدان فهذه ستة حدود فاذا كان الحضور علما بالغيبة بالذات كان في
الحساب لزمها الحواية اي لزم الذات كونها محوية بحدود فيكون المحصور لما ينبغي للفعل او لزمها
حواية الحدود لها فحذف المضاف واقيم اللام مقامه انتهى واما المكان عند المتشرعة فقد قال المحقق
الشيخ علي في شرح القواعد كل مكان مملوك او في حكمه خال من نجاسة متعدية تصح الصلوة فيه
المراد بمكان المصلي ومن شروط الصلوة المكان المخصوص بالاتفاق ويراد به باعتبار اباحة الصلوة فيه
وعدمها الفراغ الذي يشغله بدن المصلي ويستقر عليه ولو بوسائط وما [illegible]
بين مواضع الملاقات وباعتبار اشتراط طهارته وعدمه ما سنذكره بعد انتهى واث رحمه الفاضل لله درهم
عرف المكان بالاعتبار الاول في نظر الفقهاء بانه ما يستقر عليه المصلي ولو بوسائط وما يلاقي بدنه وثيابه
وما يتخلل بين مواضع الملاقات من موضع الصلوة كما يلاقي مساجده ويحاذي بطنه وصدره ويشغل

عليه

عليه مما يلاقي ثياب المصلي من المكان الذي تعتبر اباحته لصحة الصلوة وكذا ما تخلل بين مواضع الملاقات اذا
لم يكن له هواء يتبعه كثوب مطروح محاذيا بالصدر بين ركبتيه وجبهته فان عد ذلك من المكان غير واضح
حتى لو كان مغصوبا او وضع صدره عليه لا يتجه البطلان ح لعدم اعتبار هذا الوضع في الصلوة فهو فعل
خارج عنها لا يبطلها النهي عنه لان الفعل الخارج انما يبطل اذا بلغ الكثرة ولا يشكل على عكسه بالوحدة من
السقف لو كان مغصوبا وكذا الخيمة ونحوها من حيث انه على التعريفين لا تبطل صلوة المصلي تحت
السقف والخيمة المغصوبين مع ان المصلي متصرف بكليهما ومنتفع به فان التصرف في كل شيء
بحسب ما يليق به والانتفاع به بحسب ما اعد له لان ذلك لا يعد مكانا بوجه من الوجوه لكن هل تبطل
الصلوة بهذا القدر من التصرف لا اعلم الاحدي من الاصحاب المعتبرين تصريحا في ذلك بصحة ولا فسادا
والتوقف موضع السلامة الى ان يتضح الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان اطلاق المكان على المعنى السابق وعلى
ما سيأتي بالاشتراك اللفظي واراد بما حكم في المملوك المساجد والمشاعر ونحوها كالمعمر والماذون فيه
من مالكه اباحة عموما او خصوصا صريحا كالاذن في الصلوة او الكون فيه او فحوى كادخال الضيف منزله
او شاهد الحال كالصحارى الخالية من امارات الضرر ونهي المالك في المالك والربط ونحوها مباح
الاصل انتهى قال الشيخ في طبيعيات الشفا لفظة المكان قد يستعملها العامة على وجهين فربما عنوا
بالمكان ما يكون الشيء مستقرا عليه ثم لا يميزون انه هو الجسم الاسفل او السطح الاعلى من الجسم الاسفل
الا ان يترعرعوا ايسر من العامة فيتخيل بعضهم انه هو السطح الاعلى من الجسم الاسفل دون سائره
وربما عنوا المكان الشيء الحاوي للشيء كالدن للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء في درك
بالحركة ولا يسعه غيره ويستقل وان لم يستقر عليه وهذا هو الاغلب عندهم وان لم يشعروا به اذ الجمهور
منهم يجعلون السهم ينفذ في مكان وان السماء والارض عندهم لهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان
وان لم يعتمد على شيء لكن الحكماء وجدوا الشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني اوصافا مثل ان يكون
فيه الشيء ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره ويقبل المنتقل تاليه ثم تدرجوا قليلا قليلا الى ان توهموا
انحاء اذ كان المتمكن موصوفا بانه فيه فلما ارادوا ان يعرفوا ماهية هذا الشيء وجوهره فكانهم قسموا في
انفسهم فقالوا ان كل ما يكون خاصا بالشيء ولا يكون لغيره فلا يخلو اما ان يكون داخلا في ذاته او يكون خارجا
عن ذاته فان كان داخلا في ذاته فاما ان يكون هيولاه واما ان يكون صورته وان كان خارجا عن ذاته
ويكون مع ذلك مساويه ويحصره فهو اما نهاية سطحية لا قيه ويشغل بما سته ولا يماسه غيره اما محيط
او محاط كمستقر عليه اينما اتفق واما ان يكون بعدا يساوي اقطاره فهو يشغله بالانبساط عنه فمنهم من
زعم ان المكان هو الهيولى وكيف لا والهيولى قابل للتعاقب ومنهم من زعم ان المكان هو الصورة وكيف لا

وقف کتابخانه استان قدس رضوی
حسن فرید محسنی

وهو ان لحاو محلة ومنهم من قال ان المكان هو الابعاد واصحاب البعد على مذهبين منهم من يخيل ان يكون
هذا البعد يبقى فارغا لا مالى له بل يوجب لا يتخلى عن مالك الا عند فرط له ومنهم من لا يخيل ذلك بل يجوز
ان يكون هذا البعد خاليا تارة وملوا تارة وهم اصحاب الخلاء واما القائلون بالمكان ما يكون الشيء عليه
فياخذون ذلك من العامة اذ يسمون مجالسهم امكنة لهم نحن لا نبالي ان يسمى مكانا منهم هذا مكانا
لكنا لا نشتغل بتحقيق هذا المكان الذي يمكن يكون المتمكن عليه بل الذي قيل انه حاو ومساو ولا بد منه
لكل متنقل حيث كان وان لم يكن مستقرا على مستند واما القائلون بان المكان هو البسيط كيف كان
فهم يقولون انه كان ان السطح البحرة مكان للماء كذلك سطح الماء ومكان الحوت لا سطح ما من جملة بسيط متصل
ويقولون ان الفلك الاعلى متحرك وكل متحرك فله مكان فالفلك الاعلى له مكان لكنه ليس له نهاية
حاوية من محيط فليس كل مكان هو النهاية الحاوية من المحيط بل مكانه هو السطح الظاهر من الفلك الذي
تحته واما القائلون بان المكان هو السطح الحاوي فستذكر مذهبهم بحقيقة فحوله بناء اذ كان
ابطال هذا المذهب ثم تتبعها بكشف المغالطات في قياساتهم انتهى ملخصا هذا اخر ما سنح
بخاطري الفاتر بعون الملك القادر مع فرط الملال وضيق البال لكثرة اضطراب الاحوال من العام
والخاص ووقوع كثرة الفتنة في الدول والانفاء في شرح مبحث المكان من الهداية وشرحها المنسوبة الى الاستاد
اثير الدين الابهري والقاضي مير حسين الميبدي العبد الحقير الفقير قليل البضاعة اقل الخليقة ابن حاجي
احمد لنه حسين لصفا الحاج ولمحمد بن منبع المعقول والمعقول الحاوي للفروع والاصول افضل الفضلاء واعلم
العلماء رئيس المحققين وقدوة المدققين وحيد العصر والادهار وفريد الزمان والدوران محيي المجد
والزمان لا زال ظله العالي العالي حاجي محمد علي محمد حسن في يوم الجمعة لثمانية عشر خلون من شهر ربيع الثاني
من شهور الف ومائتين وتسعة وعشرين من الهجرة
النبوية المصطفوية في بلدة من خراسان المسماة
بالخبوشان
الحمد لله رب العالمين
١٢٢٩
تمت تمت

السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى البعض ونسبة تقع بين اجزائه واشياء غير ذلك الجسم خارجة عنها او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوقه ورجله من تحته ولهذا يصير الانتكاس وضعا اخر مضادا فان القيام والانتكاس يوجد بان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعفه لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى اخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة شرح تجريد العقائد السابع الملك وهو نسبة الملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشيء الى هيئة تحصل بسبب نسبته الى ملاصق يحيط به احاطة تامة وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معنا المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل لحق بين هذا هنا ولا يلزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات التي هو ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال لغير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك فذهب الامام وجمهور المحققين منهم المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجد تا في الخارج لاتصف كل منهما بالموثرية ويحقق هنا لك تأثر اخر ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان تأثير ما يجاد حتى الابداع الذي لا ينتهى الى زمان من قبيل ان يفعل كما ان حصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال ما دام استمرار انتقال الفاعل فهو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ انما اوثر لفظ ان يفعل وان ينفعل على الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد يقالان لحال عند انقطاع الحركة واما المقولة فما كان توجها الى الغاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك فلفظ ان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك ه قاله العلامة القوشجي في شرح التجريد ه

قال الشيخ في كتاب النجاة الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى البعض نسبة في الانحراف والموازاة والجهات واجزاء المكان ان كان في مكان مثل القيام والقعود وهذا المعنيين غير الوضع المذكور في باب الكم والملك ولست احصله ويشبه ان يكون كون الجوهر في جوهر اخر يشمله وينتقل بانتقاله مثل التلبس والتسلح والتنعل فمنه نسبة الجوهر الى اجزائه ومنه الى غيره غير ذات الذات بل لازال الجيد ومنه كالمتحلي والتدرع والانتفاخ ومنه نسبة الجوهر الحالة فيه بعض الصفة مثل التقطع والتسخن انتهى ه قال المحقق في شرح الاشارات في مسئلة كون الصورة ذات وضع الوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يكون لاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض ومنها حال الشيء بحسب ما هو المقولة المشهورة والمراد هيهنا هو الاول انتهى كلامه

قال صاحب المحاكمات الوضع يقال بالاشتراك على معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى البعض والثالث المقولة وهي هيئة معللة بالنسبتين نسبة بعض اجزائه الى البعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين ليس من المقولة فنقول هذا السؤال انما يرد لو كان من الجهات الملحقة تحت جنس عالي وهو غير معلوم انتهى ه

قال الشيخ في كتاب النجاة وقد ظهر ان كل حركة فهي تقبل التنقص والتزيد وليس شيء من الجواهر كذلك فاذا لا شيء من الحركات في الجواهر فاذا كون الجواهر وفسادها ليس بحركة بل هو امر يكون دفعة واما الكمية فلانها تقبل التنقص والتزيد فيحتمل ان يكون فيها حركة كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف الذي لا يزول فيه اتصال الجسم فانها من جهة ما تتزايد الكم او تتناقص فهي من هذه الجملة عندنا اعني جملة الحركة في الكمية وقد يوجد الحركة في الكيفيات فانها تقبل التنقص والاشتداد كالتبيض والتسود واما في المضاف فان المضاف ابدا عارض لمقولة فمن المقولات ما يقبل التنقص والتزيد فاذا اضيفت اليه الحركة فمن المقولة التي تقبله تلك المقولة فاما الاين فان وجود الحركة فيه ظاهر جدا اما متى فان وجوده للجسم متوسط الحركة فكيف يكون فيه الحركة فان كل حركة كما تبين يكون في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى اخر وهذا خلف واما الوضع فان فيه حركة على راينا خاصة كحركة الجسم المستدير على نفسه فانه لو توهم المكان المطيف به معدوما كما امتنع كونه متحركا والمتحرك الحركة التي يكون في المكان لو توهم المكان المطيف معدوما لامتنع كونه متحركا فاذا ليس المتحرك بالاستدارة على نفسه متحركا الحركة التي يكون في المكان وظاهر انه ليس متحركا في شيء اخر غير المكان الا الوضع فليس متحركا في المكان فليس اذا متحركا الا في الوضع ولا تعجبن من قولنا انه لو توهم المكان المطيف به معدوما لما امتنع كونه متحركا فان ليقدام الموجود شيئا لا يصير متحركا فيه وانما لا يوجد ذلك بل انه بحسب التحقيق ليس في ذلك الشيء الحق لا يعوقهم في ذلك عن توهمه متحركا وكيف وهو متحرك ابدا ولان الجسم المتحرك بالاستدارة على نفسه اذا فرض في مكان فاما ان يباين بكليته كلية المكان او يلزم بكليته كلية المكان ويباين باجزائه اجزاء مكانه لكن ليس يتحرك بكليته عن المكان لانه لا يباين المكان وما لم يباين مكانه فليس متحركا في المكان فاذا كليته تلزم المكان ويباين اجزاؤه اجزاء مكانه وكل جسم باين اجزاؤه اجزاء مكانه فقد اختلف نسب اجزائه الى اجزاء مكانه وكلما اختلف نسب اجزائه الى اجزاء مكانه فقد تبدل وضعه فهذا الجسم تتبدل وضعه بحركته المستديرة وليس هيهنا تبدل لحال غير هذا فليس هيهنا تبدل غير الوضع والوضع يقبل التنقص والاشتداد فيقال انتصب واكثر واما الملك فان تبدل الحال فيه تبدل اولا في الاين فاذا لا حركة فيه بالذات بل بالعرض واما مقولة ان يفعل فلقائل ان يقول لقد تبين ان نسخ الشيء عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا الا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام الفعل على هيئة واحدة بل من جهة هيئة ولكن ذلك اما لان القوة ان كان فعلها بالطبع جعلت تخور يسيرا يسيرا واما لان العزيمة ان كان فعلها بالارادة جعلت تنفسخ يسيرا يسيرا واما لان الالة والاداة ان كان فعلها بهما جميعا جعلت تكل يسيرا يسيرا ففي جميع ذلك يكون تبدل الحال الاول في القوة او العزيمة او الالة ويتبعه في الفعل واذا كان كذلك فالانتقال

كانت الحركة في قوة الفاعل او عزيمته او الآلة اولا وفي الفعل بالعرض ليس فيه بالذات على ان الحركة ان كانت خروجا عن هيئة
فهي عن هيئة قارة وليس شيء من الافعال كذلك فاذا لا حركة بالذات الا في الكم والكيف والاين والوضع فالحركة هو ما يتصور
من حال الجسم بخروجه عن هيئة قارة يسيرا يسيرا هو خروج عن القوة الى الفعل متدرجا لا دفعة بل الحركة كمال الشيء بحيث
لا يجوز ان يكون على ما هو عليه من اينية وكيفية وكمية ووضعية قبل ذلك وبعده انتهى كلامه

قال الشيخ في رسالة المبدء والمعاد وما يلتجان يقرنه بهذا الموضع ان يدل على ان الحركة المساوية في اي مقولة فان الناظر
الفلك الخلد حركة فوقه على اي جهة فنقول ان الحركات المساوية على قسمين حركة الجرم على مكان خارج عنه وحركة الجرم على مركزه
ومحله ان حركة الجرم على مكان خارج عنه على استبدال الامكنة فهي حركة اينية واما الاخرى فهي حركة وضعية لا غير وليست اينية
حركة اينية ومقولة الوضع قد يقع فيها الحركة كما يقع في الكم والكيف لا ان الاوائل لم يذكروه والفيلسوف اذا عدد في السماع
الطبيعي المقولات التي تقع فيها الحركة لم يتعرض للوضع وقد يتحول فيما اخص به من الراي ان هذه الحركة ليست اينية ولكنها
وضعية اما انها ليست باينية فلان الاين نسبة الشيء الى مكانه فالحركة في الاين هو باستبدال هذه النسبة وقد يجوز
ان يتحرك الجرم مستديرا على نفسه وان لم يكن في مكان فقد صح ان الجرم الاقصى هذا شانه فكيف يمكن ان يتحرك حركة مكانية
ما ليس في مكان وان كان في مكان فلا يفارق مكانه واما انها وضعية فلان المتحرك بها وان كان في اين ما ومكان ما فليس يفارق
اينه ولا مكانه ولا يستبدل به بل يستبدل الجهات في النسبة الى اجزاء اينية ان كان له اين او جهاته ان لم يكن له اين جهات
فتكون المتغير هذه النسبة لا الاين وهذه النسبة يسمى وضعا فاذا هذه الحركة في الوضع لا في الاين واما ان الوضع
نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض في جهاتها او نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه فامر مبين في المنطق فهذه مسئلة وحدها
انتهى كلامه

قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية من طبيعيات الشفا اما مقولة الوضع فقد قيل انها لا حركة فيها البتة
اذ لا تضاد في الوضع وانه اذا انتقل الشيء من قيام الى قعود فانه لا يزال في حكم القاعد حتى يصير قاعدا دفعة والحق يوجب
ان توجد في الوضع حركة وانه لا كثير حاجة الى التضاد الحقيقي في طرفي الحركة وستبين لك ذلك انا مثلا حركة الفلك على ان
الوضع لا يبعد ان يكون فيه تضاد حتى يكون المستلقي مضادا للمنبطح اما ما قيل من ان الانتقال من القيام الى القعود
انه يكون دفعة ان عني به ان القعود الذي هو الطرف يحصل دفعة فهو صادق وكذلك السواد الذي هو الطرف كذلك بل الذي
هو الطرف يحصل دفعة وان عني به ان الوضع يتسقل منه الى القعود ويكون ذلك الانتقال دفعة فهو كذب لان الانتقال
عن القيام الى القعود يكون قليلا قليلا حتى يقال في النهاية التي هي القعود كالحال في الانتقال من العلو الى السفل
بعينه واما كيفية وجود الحركة في الوضع فهو ان كل متبدل الوضع من غير ان يفارق بكليته المكان بل بان تتبدل نسبة
اجزائه الى اجزاء مكانه والمحاذيات فهو متحرك في الوضع لا محالة لان مكانه لم يتبدل بل يتبدل وضعه في مكانه والمكان
هو لا ولا بعينه واذا كان التبدل في الوضع وكان ذلك متدرجا يسيرا يسيرا كان ذلك السيال حركة في الوضع

فانه لا يزال في حكم القائم الى ان يصير قاعدا دفعة وكذلك اذا انتقل من قعود الى القيام م

اذكانت

اذ كانت كل حركة هي تبدل حال بجزء المتحرك وبالعكس فيكون منسوبا الى الحال التي تبدلت لا الى شيء اخر لم يتبدل ولست اعني
بهذا ان كل متحرك في الوضع فهو ثابت في مكانه فليس يجب من قولنا ان كل ثابت في مكانه يستبدل وضعه بالتشنيج فهو متحرك
في الوضع ان كل متحرك في الوضع كذلك بل لا امنع ان يكون الشيء لا يتغير وضعه الا وقد تغير مكانه كما لا امنع ان يكون شيء لا يتغير
كمه الا وقد تغير مكانه بل الغرض هو ان تثبت وجود الحركة في الوضع باثبات متحرك ما في الوضع واما انه هل يمكن ان يكون
الشيء يتبدل وضعه وحده ولا يتبدل مكانه فليعلم امكانه من حركة الفلك فانه اما ان يكون كالفلك الاعلى الذي ليس في مكانه
بمعنى نهاية الحاوي الشامل المساوي الذي اياه يعني بالمكان واما ان يكون في مكان لكنه لا تفارق كليته مكانه بل انما تتغير عليه
نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه التي تلقاها واذا لم يكن هناك الا هذا التغير والمكان ثابت وهذا التغير تغير هذه النسبة
وهذه النسبة هي الوضع فهذا التغير هو تغير في الوضع وليس هنا لشيء هنا التغير فليس هنا لشيء غير هذه الحركة التي في الوضع
واما كون حركة الفلك الا على غير مكانية فواضح عنده بين ثم ليس تحركه في كيفية ولا كمية ولا جوهرية ولا في مقولة غير الوضع
فانك اذا تحققت مقولة مقولة لم تجد هذه الحركة مما ينسب الى ما خلا الوضع والاين ولا اين فبقي الوضع فان قال
قائل ان كل جزء منه متحرك في المكان وكلما كان جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان فالجواب عن هذا
ان الامر بخلاف ذلك اما الفلك فلا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرضنا له اجزاء فليست تفارق امكنتها
بل يفارق كل جزء منها جزء من مكان الكل ان كان للكل في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل عسى ان يكون جزء
مكان الكل جزء مكان الجزء وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان كما تعلم محيط بل عسى ان المتصل
ليس لاجزائه في مكان الا بالقوة بل وقد صرح لم بهذا في كتبه وبعد هذا فليس اذا كان كل جزء يفارق مكانه
نفسه فالكل يفارق مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا كل الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون
بصفة والكل لا يكون بتلك الصفة لان للكلية حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء او الاخرى
او لشيء ان كل جزء هو جزء الكل والكل ليس بجزء وكل جزء من العشرة واحد والعشرة ليست بواحد بل نرجع
الى مسئلتنا فنقول انه يجوز ان يكون لمكان يشتمل على شيء ذي اجزاء بالفعل كالرمل وغير ذلك ثم كل جزء
منه يفارق مكانه والكل لا يفارق مكانه بل انما يحرك سبيله لا تتم له وان سلمنا فيه ان كل جزء منه يفارق مكانا
بخاص والكل لا يفارق مكانه بل يحرك سبيله الخاص فلم يقع الشك في ان الكل غير متحرك في المكان وان كان كل
جزء متحركا وعندي ان كل من تامل ما قلناه ثم ينصف سيحقق يقينا ان الوضع فيه حركة بل لعلنا لا نقول
ان معنى الحركة في المكان ليس هو ان يكون المتحرك يفارق المكان بل ان يكون متحركا وهو في مكان ما ثم يفارقه فيقال
حينئذ يجب ان يكون لكونه متحركا متغيرا معنى فان كان كونه متحركا متغيرا غير متعلق بامر يفارقه والم يوجد له فلا
حركة في الحقيقة ولا تغير بل الحركة والتغير المذكوران هما باشتراك الاسم وان كان متعلقا بامر غير متغير وهو غير المكان
فهنالك حالة تتبدل وفيها الحركة الخاصة فان كان الشيء في مكان كون الشيء متحيلا وهو في مكان فذلك
لا يوجب ان يكون لاستحالة تحالة مكانية وان كانت في مكان ولا غرضنا في ان الحركة في كذا معناه والتحرك
في كذا بل على ما علمت انتهى كلامه

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فرید محسنی

قال المحقق في شرح الاشارات في مبحث وجوب كون الجسم المحدد للجهات الوضع ليس له حيز وان كان له وضع بالقياس الى غيره
والوضع والمكان اسمان مترادفان والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر والمراد ههنا هو احد المقولات وهو هيئة تعرض
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الاشياء ذوات الاوضاع في غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة
للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى البعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى
الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس قياما اذا تقرر هذا فنقول كل الاجسام ينقسم الى المحيط على الاطلاق
فيما طو والى ما عداه ما هو محاط ظاهر مما ذكرناه ان القسم الاول لا وضع له ههنا وله وضع لكن بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبحسب
الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الوضع والوضع بالاعتبارات جميعا
انتهى كلامه اقول قوله ولولا هذا الاعتبار الخ جواب عن سؤال مقدر تقريره ما وجه اعتبار النسبتين في تعريف الوضع
حتى يكون الهيئة الحاصلة للجسم بسببها تلك النسبتين العارضة للجسم معنى الوضع ويكون معناه مركبا من جزئين
احدهما نسبة الاجزاء الى الاجزاء والثاني نسبة الاجزاء الى الخارج عن الجسم فاجاب المحقق بقوله لولا هذا الاعتبار الخ
بيانه انه لولا تكون النسبة الاخيرة اي نسبة اجزاء الجسم الى الاشياء الخارجة عنه معتبرة في مفهوم الوضع للزم كون الانتكاس
قياما وهو محال لانهما نوعان متباينان من انواع الجنس العالي وهو الوضع ومن المحال اجتماع المتباينين واتحادهما معا وفي
ذلك الجواب نظر من وجوه اما اولا فلان عدم اعتبار تلك النسبة في مفهوم الوضع لا يكون مستلزما لكون الانتكاس فقط
قياما بل يكون القيام انتكاسا وكل واحد منهما يكون اضطجاعا واستلقاء وانبطاحا وبالعكس اللهم الا ان يقال هذا
بعنوان المثال فيكون محصل الجواب ان الاكتفاء بالنسبة الاولى مستلزم لكون جميع الانواع المباينة في الماهية للوضع متحدا
وذلك محال فيجب اعتبار النسبتين معا فيه واما ثانيا فلانا لا نم ان الاكتفاء بالنسبة الاولى في تعريف الوضع
مستلزم للمحال وهو كون الانتكاس قياما اما اولا فلان المحال لانه وان قيل لو كان مفهوم الانتكاس عين مفهوم القيام
وبالعكس لكان المحال لان القيام بحسب انتصاب الانسان لا نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج بحسب كون راسه
من تحت ورجليه من فوق اما كون القيام مخالفا للانتكاس بحسب النسبة الثانية فظاهر واما بحسب النسبة
الاولى فلان يديه في القيام يكون على الاستقامة ولا انتصاب ملصقا بدنه بخلاف حال الانتكاس فانهما لا يكونان ملصقا به
الا بالعقد والحمل ونحوه وكذلك اعضائه الداخلة من الاحشاء والامعاء والقلب والرئة والكبد ونحوها والخارجة من الحسين
كلاله ما لهم فافهم فاذا كان القيام عبارة عن نفس النسبة الاولى يكون الانتكاس نقيضا لذلك لكان الانواع المتباينة
من انواع الجسم متحدا في الماهية وذلك محال واما ثالثا فلان الانقض استدلال المحقق على اعتبار النسبة
الثانية في تعريف الوضع انها مشتركان في معنى هو نسبة الاجزاء الى الاجزاء بهذا المعنى فهو معنى جنسي لها مثل الجنس له افراد
وهو المسمى بالوضع عندهم على ما صرح في كتاب الشفاء كالشفاء والمحاكمات وشرح الاشارات وحكمة العين وغيرها هاهنا
وتمايز تلك الافراد في ذاك المفهوم لوازم لكل جنس ولا لم يكن جنسا لها لان الشي مع الشي في معنى لا يستلزم اتحادهما
في الماهية كاشتراك الانسان والفرس في الحيوانية وهو لا يستلزم انهما متحدين في الماهية بل لشيء لكان في المعنى الجنسي
الذي هو معنى الشامل لجميع افراده غاية ما في الباب ان افراد الوضع يكون باعتبار النسبة الاخيرة فتكون النسبة
الاخيرة بمنزلة الفصل ولا يجب في تعريف الجنس ان يتعرض لقيد به تميز بعض انواعه عن البعض فظهر بما قررنا عدم

صحة الاستدلال الذي ذكره المحقق في الجواب بل الجواب الحق انهم لم يقتصروا بيانها لنسبة الاولى بناء على ان الوضع الذي هو احد
المقولات هو هذا المجموع على ما صرح به الشيخ في كتبه فيكون ذلك اصطلاحا من الشيخ كما لا يخفى على المتامل وقد صرح بما ذكرنا
من الجواب الحق شارح حكمة العين ايضا قوله الاجسام ينقسم الى المحيط على الاطلاق الخ اقول الصواب
ان يقال في التقسيم الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق وغير محاط ومحاط على الاطلاق وغير محيط كالارض والى ما عداهما مما هو
محاط ومحيط من الافلاك سوى الفلك الاعظم وانا متاملا في كلام العلامة القوشجي في شرحه التجريد في بحث الحركة
وجدته انه غيره كلام المحقق في تقسيم الاجسام وهو كالمحقق في الخطأ والنسيان كما عرفت انفا وبالله العصمة والتوفيق
تم محمد حسن عفي عنه في يوم الثلثاء الجمعة ٦ شهر جمادى الاول سنة ١٢٢٩

قال الفاضل الا... في الصدارة الفلك قابل للحركة المستديرة لان كل جزء من الاجزاء المفروضة الخ اقول لا يخفى ان الفلك له نسبة
متصلة لا جزء فيه بالفعل واجزاؤه مفروضة ولكل جزء من اجزائها المفروضة نسبة الى الاخر من ان بعضها قريب الى المنطقة والقطب وبعضها
قريب الى المقعر وبعضها قريب الى القطب وبعضها بعيد عنه وهكذا ونسبة الى غيره من ان كل جزء منه محاذيا لكل جزء من اجزاء غيره فباعتبار
تلك النسبتين تعرض له هيئة تسمى الهيئة وضع الفلك وهو الكرية والاستدارة فاذا تحرك لم يختلف نسبة اجزائه الى البعض لانه مستلزم
لانفصال وطبايع الاجزاء الذي تقتضي كل واحد منها وضعا مخالفا للاخر فيلزم ان يكون الفلك مركبا من اجسام مختلفة الطبايع فلم يكن بسيطا
لكنا قد ثبت بساطته فلم يكن مركبا من اجسام مختلفة الطبايع فاذا لم يكن كذلك لم يكن بعض الاجزاء مقتضيا للوضع الحاصل لبعض الاخر لكن يختلف
نسبة اجزائه الى اجزاء غيره فتغير تلك النسبة اعني نسبة اجزائه الى اجزاء غيره مستلزم لتغير مجموع النسبتين لانتفاء الكل بانتفاء
احد الاجزاء وتغير بانتفاء احد اجزائه وهذا التغير والتبدل هو الحركة الوضعية للفلك اما في الفلك الاعظم فلكل جزء من اجزائه
المفروضة نسبة الى الاخر ونسبة الى غيره وهو المحوي الداخل في جوفه فلم يكن لاجزائه نسبة الى غيره الخارج عن الجوف اذ لا حاوي له باتفاق الحكماء
وما في حقه في جوفه يكون هو محيطا على الاطلاق واما الافلاك الباقية فلكل جزء من اجزائها المفروضة الى الاخر ونسبة الى غيره المحوي الداخل
لها وغيره الخارج عنها الحاوي لها واما الذي يكون محاطا فقط كالارض فان لكل جزء من اجزائها نسبة الى الاخر ونسبة الى غيره الخارج عنه وهي
ما عداه من فلك الكواكب اعني تسعة افلاك بل الافلاك اثني عشر ولم يكن لها نسبة الى غيره الداخل فيه لكونه مصمتا وانا قلنا كالارض
لان كل جسم مصمت لم يكن له تلك النسبة اي نسبة كل جزء من اجزائه الى غيره الداخل فيه لانه لم يكن مصمتا هف فافهم محمد حسن عفي عنه

٥٦و

وقف آستان قدس رضوی
محسن فرید محسنی

تحقيق شريف في كيفية الرياضة

بسم الله الرحمن الرحيم

وفي حديث علي عليه السلام لاروضن نفسي رياضة تهش معها الى القرص اذا قدرت عليه مطعوما وتقنع بالملح مادوما قيل
المراد بالرياضة هنا منع النفس الحيوانية عن مطاوعة الشهوة والغضب وما يتعلق بهما ومنع النفس الناطقة
عن متابعة القوى الحيوانية من رذائل الاخلاق والاعمال كالحرص على جمع المال واقتناء الجاه وتوابعهما من الحيلة
والمكر والخديعة والغلبة والغضب والحقد والحسد والفجور والانهماك في الشرور ونحوها وجعل طاعة النفس العقل
العملي ملكة لها على وجه يوصلها الى كمالها الممكن لها ومانع له الموانع الدنيوية عن خاطره والمعين على ذلك اضعاف
القوة الشهوية والغضبية باضعاف حواسه بتقليل الاغذية والتدقيق فيها فان ذلك له اثر عظيم في حصول الكمال
والاشتغال بحضرة ذي الجلال لعل ولذا قيل المراد بالرياضة منع النفس عن المطلوب من الحركات المضطربة وجعلها
بحيث تصير طاعتها لمولاها ملكة لها وقوله عليه السلام انما هي نفسي اروضها بالتقوى لتاتي امنة يوم الخوف الاكبر وقال
بعض الشارحين قوله انما هي نفسي اي انما همتي وحاجتي ان اروضها ورياضة النفس ماخوذة من رياضة البهيمة وهي منعها
عن الاقدام على حركات غير صالحة لصاحبها فالقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافعال اذا لم تكن مطيعة للقوة العاقلة
كانت بمنزلة البهيمة لم ترض فهي تتبع الشهوة تارة والغضب اخرى وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون
هي امارة والعاقلة مؤتمرة واما اذا راضتها القوة العاقلة حتى صارت مؤتمرة لها مستمرة على ما يقتضيه العقل العملي
تأمر بامره وتنهى بنهيه كانت العاقلة مطمئنة لا تفعل افعالا مختلفة المبادي وكانت القوى مسلمة لها ثم قال الشارح
لما كان الغرض الاقصى من رياضة نفسه نيل الكمال الحقيقي فلا بد من استعدادها له وكان ذلك الاستعداد موقوفا على زوال
الموانع الخارجية والداخلية كانت للرياضة اغراض ثلثة الاول حذف كل محبوب ومرغوب وهو حذف الموانع الخارجية
الثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة فينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى العلوي وتتبعها سائر القوى فتزول
الدواعي الحيوانية وهو حذف الموانع الداخلة الثالث توجه السر الى الجنبة العالية لتلقي السوانح الالهية واقتناصها
ويعين على الاول الزهد الحقيقي وهو الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها بالقلب وعلى الثاني العبادة المشفوعة بالفكر في ملكوت
السموات والارض وعظمة الله سبحانه والاعمال الصالحة المنوية لوجهه خالصا وعلى الثالث الامور المعنوية بالتقوى التي يروض
نفسه بها وراض نفسه بمعنى حلم فهو ريض والريض في العلم المذلل نفسه لذلك من راض المهر رياضة ذلله فهو مروض وقوم
رواض وراضة قاله في مجمع البحرين

تقی مدرس رضوی
حسین فرید محسنی

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
محسن فرید بجستی

[illegible]

[illegible] مشهد

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فرید محسنی

ومن افادات القاضی سلطان محمود ره

بسم الله الرحمن الرحيم

حسن ظنك بالايام معجزة ❊ فظن شرا وكن منها على وجل ❊ اللغة الظن عدم الجزم بلا تردد وكذا او كونه
وقد ياتي بمعنى العلم قال تعالى فظنوا انهم مواقعوها اي اقينوا وانما نحو منه
باليقين لا بالشك معجزة مثل مبخلة ومجبنة ومحمدة مصدر من العجز والعجز ضد القدرة الوجل الخوف تقول وجل وجلا وجلا
ويجل بكسر الياء في لغة بني اسد فانهم يقولون انا ايجل ونحن نيجل وانت تيجل وقال بعضهم ياجل على
هذه اللغة ولكنه فتح الياء مثل ياتعلم ولا يقال منه اوجل ساري الا في لغة حاحل وتقول انا وجل وتقول للانثى وجلة
الاعراب وحسن مرفوع بالابتداء وهو مصدر ظنك مجرور بالاضافة لان حسن مضاف اليه وظن مصدر ظن يظن ظنا
وظن وخواتها من نواسخ الابتداء وتدخل على المبتدا والخبر فتنصبهما مفعولين والكاف في موضع جر بالاضافة بالايام
جار ومجرور متعلق بظنك والباء للتعدية او للالصاق والايام مفعول اول لظن والمفعول الثاني محذوف ودل عليه حسن كانه
قال ظنك بالايام خيرا معجزة وسياق الكلام على حذف مفعول ظننت قوله فظن شرا معجزة مرفوع على انه خبر المبتدا
وهذه الصيغة اسم المصدر قال الشيخ بدر الدين ابن مالك اعلم ان اسم المعنى الصادر عن الفاعل كالضرب والتيم
اذا كان علما ينقسم الى مصدر واسم مصدر فان كان اوله ميم زائدة مزيدة لغير مفاعلة كالمضرب والمحمدة او كان
لغير تعدية كالعسل والوضوء فهو اسم مصدر والا فهو مصدر قلت معجزة اوله ميم مزيدة لغير المفاعلة لان مثله المجرد ليس فيه
ميم ولو كانت مفاعلة فتعين ان يكون للمصدر الذي هو العجز فظن الفاء للتعقيب ظن فعل امر من الظن وذلك
فيه ثلاث اوجه الضم والفتح والكسر فان ضممته كنت قد اتبعته حركة ما قبله لان اوله مضموم وان فتحت كنت قد طلبت
الخفة وان كسرت كنت على قاعدة التقاء الساكنين اذا حرك حرك بالكسر شرا منصوب على انه مفعول اول لظن
والثاني محذوف تقديره ظن بالايام شرا وقد منع النحاة حذف مفعولي باب ظن لا اذا كان لدليل فظن واما الدليل بينهما
قال الشيخ جمال الدين ابن مالك الاصل ان لا يقتصر على احد المفعولين في هذا الباب لانهما مخبر عنه ومخبر به فلو حذف
الاول بقي الثاني دون المخبر عنه ولو حذف الثاني لبقي المخبر عنه دون المخبر فان دل على المحذوف منهما دليل جاز الحذف
كقوله تعالى ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم اي لا تحسبن الذين يبخلون بما يبخلون هو خيرا
وحذف المفعولين اسهل من حذف احدهما لانه بالفائدة نقص على ذلك سيبويه اذ لا يخلو احد من ظن فلو

فانه بسبب تقتضي تجدد حاجة ذلك يحصل الفائدة كقوله تعالى ان هم الا يظنون فلما تقدم هنا ما دل على المفعول
جاز حذفه فلانه مفهوم من سياق الكلام اذ هو قد قال اولا حسن ظنك بالايام معجزة فاذا قيل فيما بعد فظن شرا
علم انه اراد فظن بها شرا اي بالايام وكذا قوله وحسن ظنك بالايام حذف مفعول الثاني كانه قال
وظنك بالايام معجزة وقد تقدم وكن الواو عاطفة عطفت الامر على الامر وكن امر من كان وهي تنصب الاسم
وترفع الخبر فاسمها مستتر فيها تقديره كن انت منها من ها ليان الجنس والضمير يرجع الى الايام الى موضع
ولم يظهر الخبر لان الضمير منبته والجار متعلق بوجل على وجل على الاستعلاء وجل مجرور به والجار والمجرور متعلق
بخبر كان المقدر وتقديره وكن انت مستقرا على وجل منها واما قوله في اول البيت وحسن ظنك بالايام معجزة حسن مصدر
مضاف الى فاعله وهو ظن والمفعول الاول للظن انما هو الايام والثاني ما قدره من خيرا المفهوم من سياق الكلام فهما معه
ثان يحتاج الى فاعل ومفعولين وهو ظن فالكاف التي اضيف اليها فاعل اضيف اليه مصدره والمفعولان الايام وخيرا المفهوم
من سياق الكلام فتقدير المعنى حسن ظنك في الايام خيرا عجز منك لانك لم تختبر الايام واهلها ولم تجربها لتعلم
ما هي عليه وهذا العجز منك ظاهر وهو ان يحصل الانسان او غيره مدة العمر وهو يجاهد والحزم انك تظن الشر بالايام
وتكون منها على وجل فانه من اليها وكن منها خائفا ولا تركن الى معاملتها وسكونها في وقت ما

اللغة غاض الماء يغيض غيضا اي قل
ونضب وغيض الماء اي فعل به ذلك وغاضه الله يتعدى ولا يتعدى واغاضه الله وغاض ثمن السلعة اذا نقص والوفاء ضد الغدر
تقول وفى بعهده واوفى بمعنى وفى الشيء وفيا على فعول اي تم وفاض الخبر في الحديث اي شاع وهو مستفيض به والاستفاضة
وفاض الماء كثر حتى سال من جانب الوادي والغدر ضد الوفاء وانفرجت الفرجة في الحائط التفتح والمراد بالانفراج هنا
التباعد فيما بين الطرفين مسافة المسافة البعد وحد الشيء كان الدليل اذا كان في فلاة واخذ التراب فان شمه
اي شمه ليعلم اين هو من تتابع الارض الخلف اسم الكسر من الاخلاف وهو في المستقبل كالكذب في الماضي الاعراب
غاض فعل ماض الوفا فاعله وفاض الواو عاطفة عطفت الفعل على الفعل وفاض فعل ماض الغدر فاعله والفعل
الواو عاطفة انفرجت فعل ماض والتاء علامة التانيث مسافة فاعل انفرجت الخلف مضاف اليه واضافته معنوية بمعنى اللام
بين منصوب على انه ظرف مكان وهو مفعول فيه والعامل فيه الانفراج ولفظة بين تقتضي الاشتراك فلذلك لا يدخل الا على اثنين او مجموع كقولك

المآل بينهما والمدار بين الاخرة الاول والمعاد الآيل مخفوض باضافة الظرف لكونها اليه والمعاد معطوف عليه المعنى بتصرفها الى
او ذهب بين الناس واشتهر وزاد وشاع مسافة ما بين القول والمعاد الى الاخرة ونفع الدلالة على عدم النطق بلا
وتحقق ما ادعاه من الجزم في ذلك لان الانسان لا يعول على احد لان الوفا ذهب والعذر ظهر والخلف والغدر ادا
وهذه موجبات تقتضي التاديب او غلظوا الاخذ بها ومن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل غادر يوم القيمة لواء يقال هذه
غدرة فلان

اللغة الرجل خلاف المرأة والجمع رجال ورجالات مثل جمال وجمالات وارجال ايضا الدنيا لدنوها والجمع دنى مثل كبرى
وكبر والنسبة اليها دنياوي ودنيوي ودني وجه الواحد هنا اول العدد والمراد هنا الفرد الذي لا ثاني له والرجال في زعم
بعضهم ان احد لا يكون الا لمن يعقل يقول عولت عليه او دللت عليه دلالة ووقفت على العلم بانشبت اي استغنى فكانه
يقول اجمع ما نشبت المعاتب فانه الفاء للاتباع وانما تقتضي الحصر تعقيب انه وضعت كذا وقيل انها تركيبة والمعنى كانه
قال رجل الدنيا وواحدها الذي لا يعول عليه رجل الدنيا رجل مرفوع على انه مبتدا والدنيا مجرور بالاضافة ولم يظهر
الجر لانه مقصور لا تحركه مقدر على الالف وواحد الواو عاطفة وواحد مرفوع لانه معطوف على المبتدا والضمير في موضع جر
بالاضافة فهو يرجع الى الدنيا من اسم قصد المعنى الذي لا تتم الجملة وما يليه في موضع الرفع لانه خبر المبتدا الذي تقدم
وان اردت فاجعله نكرة موصوفة تابعة تقديره رجل يعول على احد والمصدر ... فلا نفي بل نهي ... عن
عليه اسم مرفوع لتجرده عن الناصب والجازم والفاعل ضمير يرجع الى الجملة في موضع رفع لانها صفة لمن في الدنيا في ظرفية
والدنيا مجرور بفي ولم يظهر الجر لانه مقصور وموضع الجار والمجرور النصب لانه مفعول فيه على رجل على الاستعلاء ورجل مجرور به
وموضعه النصب لانه مفعول المعنى لا ارى رجل الدنيا وواحدها والذي تفرد لم يلزم ولم يكن له ثان الا رجلا
ظنه بالناس وبحسن بهم ولم يولغ دنياه على رجل يريد ان الرجولية لا تنحصر الا فيمن اتصف بهذه الصفة وغيره فقد
الرجال الا الذي يعني انه اذا كان كذلك فكيف يكون للدنيا رجل غيره فهو حق بالاضافة اليه من كل ما عليه اه

اللغة شان الشيء ضده الزين
تقول شانه يشينه والشاين المعايب الصدق خلاف الكذب وهو الاخبار بما يطابق الواقع في نفس الامر عند تقدم
الكلام عليه كما ان الكذب خلاف الصدق وهو الاخبار بما يخالف الواقع في نفس الامر ويطابق المطابقة الموافقة

طابقت

طابقت بين الشيئين اذا جعلتهما على حد واحد والصفقة مطابقة الفرس في مشيه وضع رجليه مكان
يديه معوج من عوج الشيء يعوج عوجا وعصى معوج ولا تقل معوجة فانه شاذة على اليهم لا على الواو بمعنى المستقيم
اذا استقام فالمعتدل المستقيم كالاعراب وشان الواو عاطفة عطفت النعوت وشان على قوله وانفرجت
المتقدم وشان في محل نصب صدق منصوب على انه مفعول به والكاف في موضع جر بالاضافة عند منصوب على الظرفية
والعامل فيه شان الناس مخفوض باضافة الظرف كانه اسم مرفوع على انه فاعل اي اخر على المفعول به للضرورة في الوزن
والضمير يرجع الى الناس وهو في موضع جر بالاضافة وهل الواو للابتداء او هل يتم الكلام عليها فيه قوله وهل تعالى وهي
للاستفهام يطابق فعل مضارع مبني لما لم يسم فاعله معوج مرفوع على انه مفعول ما لم يسم فاعله بمعتدل الباء حرف
جر وهي للاستعانة ومعتدل مجرور بها المعنى وشانك به الناس صدقي عنهم لانك تلبست بما لم يلبسوا به
وخالفتهم في حالهم لانك على ما هم فيه طرفي نقيض كما ان المعتدل والمعوج طرفا نقيض فلا تلمهم اذا عدوك
وهجروك ونفروا منك لانك لست منهم في شيء ثم اخذ يستفهم فقال هل يطابق المعوج بالمعتدل والمعوج
والمعتدل لا تستحدث له نيابات متماثلة للتعرف وتوال ما يحصل بينهما مطابقة وهذا اعني اهل البديع يسمى
حسن التعليل لانه علل بسببين صدقه عند الناس وكذبهم بان قال هل يطابق المعوج وهو الكذب بالمعتدل
وهو الصدق

اللغة تبجح بكذا وفلان اي عظم اي دخل فاتر ومن تبجح الله والاد الافادة بيانهم البيات ضد الزوال العهود
جمع عهد وهو اليمين والموثق والذمة والحفاظ والوصية المستبقى المبادرة والوصول الطالب اي قبل الشيء
العذل بسكون اللام وبالتحريك الاسم وهذا مثل من امثال العرب من صنيعة سبق السيف العذل لضرب فيه الامر
الذي لا يقدر على رده وقال جرير يكلفني رد الفوايت بعد ما سبقن كسبق السيف ما قال عاذل اذا
ان حرف شرط وقد تقدم الكلام عليها في قوله فان جنحت البيت كان تقدم الكلام عليه وهي هنا للشرط تبجح فعل مضارع
مرفوع لتجرده عن الناصب والجازم وهو في موضع نصب لانه خبر كان ولكنه قدم الاسم تقديره ان كان تبجح
في بياتهم في حرف جر معناه الظرفية هنا وهو متعلق بقوله تبجح بيات مجرور بفي والضمير راجع الى الناس وهو في موضع
جر بالاضافة على العهود على للاستعلاء والعهود مجرور به والالف واللام للجنس والجار متعلق ببيات لانه مصدر

وهو ليوان علي الفعل واضيف اليه فاعله وهو الكاف والميم وعلى العهد متعلق به والجملة في موضع نصب فسبق الفاء في جواب الشرط
وسبق مرفوع على انه مبتداء والسيف مجرور بالاضافة للعذل اللام للتعدية وهي متعلقة بالخبر المحذوف تقديره فسبق السيف
مستقر للعذل المعنى ان كان شيء من الاشياء في ثبات الناس على العهد دون الشيء منعني العذل واللوم والتعنيف
على ما ارتكبوه من نقض الوفاء وخلاف العهد فان السيف سبق العذل في ذلك يعني ان هذا الحرفات وما بقي يعقبه فيهم
العذل شيئا كان السيف سبق من يعذل ويلوم في كمه بعد ما مضى ومن وضع المثل في الاصل يقال في الادخال ديك
ان رعيتهم العهد وبيا لانهم علينا امر فرغ منه فلا نطمع في عوده كما ان المقتول لا يطمع في حيوته تم

اللغة الوارد الذي يرد الماء

ليته به سور الشور البقية يقال اذا شربت فاسئر اي ابق شيئا عيش العيش تقدم الكلام عليه كله يعني جميعه
فكل لا يدخله الالف واللام في كلام العرب لانه وضع للاحاطة في الاصل للشيوع ولكن ارباب المعقول غيروا الاجمال
فقالوا الكل والجزء ولا يؤكد به الاما يتبعض يقول ذهب المال كله ولا تقول جاء زيد كله كدر الكدرة ضد الصفاء انغصت
اذهبت صفوت الصفو ضد الكدر بالضم ولجمع اولا ملتذكرى الاعراب يا حرف نداء وارد النكرة غير مقصودة
فلهذا انتصب وهو اسم فاعل من ورد الماء وارد سور منصوب على انه مفعول به لاسم الفاعل عيش مجرور بالاضافة بمعنى
اللام كله مرفوع على انه خبر المبتداء والهاء في موضع جر بالاضافة كدر مرفوع على انه خبر والجملة في موضع نصب لانه صفة
لسور وان شئت في موضع جر لانه صفة لعيش وهو احسن انغصت فعل ماض والتاء ضمير الفاعل وهو المخاطب
صفوت منصوب على انه مفعول لانغصت والكاف في موضع جر بالاضافة في اي مك في هنا ظرفية متعلقة بانغصت
اي مك مجرور بفي والكاف في موضع الجر بالاضافة الاول مجرور لانه صفة الاي م وقد تقدم في تعريفه وجمعه وتانيثه وجره
المعنى يا من بقية عيش كله كدر لا شيئ ترد هذا الكدر والصفو فقد انفقته وانفيته في ايامك السالفة
وهذا الذي تسميه ارباب البلاغة التجريد وهو ان يجرد الانسان من نفسه شخصا يخاطبه وهو يستنكح معاتبة وتعنيف
وتوبيخه وهذه عادة جارية لكثير من قراءتهم نفسه فاخذه يركاديها فيقول من قال الدنيا هذا او لا كنت
اعهدت في هذا الامر الذي اشتغال ذالك تم

اللغة فيه تقدم الكلام عليها في قوله فيم الاقامة بالبيت

اقتحامك فيم اللجج اي وتحومك في نفسه من غير روية والقحمة بالضم المهلكة اللجج معظم الماء وكذلك اللجة تركبا اي تعلوه كمينك يعنيك مصدر مصعت الشيء امصه مصا والعبرة عبارة عن الوسئل تحريك للماء القليل
وفي المنقر وبلغ الزمان او شال الاعراب فيم جملة قبيا وقد تقدم الكلام عليه في قوله فيم الاقامة اقتحامك مصدر
اقتحم وهو مرفوع على انه مبتداء والخبر تقدم في الجار والمجرور لانه تضمن الاستفهام وله صدر الكلام والكاف في موضع جر
بالاضافة في اللفظ وهي في موضع الرفع بالمعنى لانها فاعل المصدر الذي اضيف اليه لج منصوب على انه مفعول للمصدر
البحر مجرور بالاضافة المعنوية بلام تركب فعل مضارع مرفوع لتجرده عن الناصب والجازم والهاء ضمير يرجع الى البحر
واللجج في موضع نصب على انه مفعول لتركب والفاعل ضمير يرجع الى المخاطب والجملة من الفعل والفاعل والمفعول
في موضع نصب على الحال تقديره اي فيم اقتحامك لج البحر راكبا لها وانت الواو للابتداء وانت ضمير مرفوع بالابتداء
يكفيك فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه ضمة مقدرة على الياء لانه معتل الطرف فلا يظهر فيه غير النصب والكاف
في موضع النصب على المفعولية ليكفيك وهو ضمير المخاطب والجملة في موضع رفع على انه خبر لانت تقديره وانت يكفيك
منه من هنا للتبعيض وهي متعلقة بيكفي والهاء مجرورة بها وهذا الضمير يرجع الى البحر مصه مرفوع لانه فاعل
يكفي الوشل مجرور بالاضافة المعنوية المقدرة باللام وقوله وانت تكفيك الخ جملة حالية المعنى لاي شيء
تقتحم البحر وتركب لججه وتصبر على اهوالها والغرض تحصيل غرفات علي لان الغرض شربة تمصها من الماء
القليل كيه عطشك وتروي ظماك هذا مرجوح في اي تعبه تمقتها من اي الاركان يعني بذالك انه ما المراد
من الدنيا الا اقامة الصورة لا غير وما يقوم بهذه الجثة من الماكل والمشرب والملبس وهذا سهل تحصيله في
تحنيد واخذ تكسب ولا نضطر مع هذا الى ركوب الاخطار ومكابدة الاهوال ومقاسات المشاق ومجانبة
المتاعب ومراد النفوس حقير من ان يتعادى لها وان يتفانى فيه تم من كلام القاضي سلطان محمود رحمه الله

في المديح بسم الله الرحمن الرحيم من افادات القاضي سلطان محمود رحمه

فاغدخفاون في مانبب الى امير المومنين عن حلفت برب الراقصات عشية فاغدون خفافا بتبديد رطل المحصبا
ليحتلبن رهطا بن يعمر غدوة بجيعا بنوا الشلاخ وندا ام صلبا اللغة غدا الرحل
سال دما كهذي البجيع من الدم ما كان يقرب الى السواد ودم الجوف الورد لكثرة من اهل الحمى او هو الوسط

صلبه كفر به جبله صلو، كصليه تصليبا وحماه عليه دامت واشتدت وجمع الب فيهما رغدة الشيخ الكرو بعير
الشداخ وقد نتج حد حكامهم حكم بين قضاعة وقصي في امر الكعبة وكثر القتل فشدخ دم قضاعة تحت قدميه وابطلها
فقضى بالبيت لقصي والمقصود من البيت تشبيه حكم ابا بكر وعمر بحكم الشداخ في كونهما من حكام الجاهلية وتشبيه
المحكم من الامة بالمحكمين البعير في الجاهلية وتشبيه الحكم بالحكم ولما استقام التشبيه في الجهات الثلث
جعل المشبه رهط الجاهلية وقال لبجتلبن ابو بكر وعمر في استبدادهم بالخلافة وكذا امقدمو هما من الامة بدل اللبن
من هذه الحلوبة التي هي كناية عن الخلافة وما اسود ثم لبجتلبن من هذه الحلوبة حمئ قضا ذات رغدة كناية عن
وفاته عاقبة امرهم وقوله ثم لبجتلبن اثر ستيفاء دم عابدال نبوا الشداخ من رهط ابن نعيم وهذا الكلام منه ع
مشتمل على التشبيهات والكنايات مثل كلام جاعلها فاطمة ع في خطبتها حيث قالت اما لعمري لقد لقحت
فنظرة ريثما تنتج ثم احتلبوا ملاء القعب دما عبيطا وذعافا مبيدا انتهى هذا ايضا من افادات
القاضي سلطان محمود ره ٥ بسم الله الرحمن الرحيم قال رسول الله صلى الله عليه وآله انما
ثم ابشروا وابشروا انما مثل امتي كمثل غيث لا يدرى اوله خير ام اخره انما مثل امتي كمثل حديقة اطعم منها
فوج عاما ثم اطعم منها فوج عاما لعل اخرها فوجا يكون اعرضها بحرا واعمقها طولا وفرعا واحسنها حبا وكيف تهلك
امة انا اولها واثنا عشر من بعدي من السعداء واولو الالباب والمسيح عيسى بن مريم اخرها ولكن يهلك من بين ذلك
نتج الهرج ليسوا مني ولست منهم اللغة يقال اطعم النخل اذا ادرك ثمرتها والنخر الاصل ونتجت الناقة على
البناء للفاعل اذا ولدت ولداء والهرج الوقوع في الفتنة والاختلاط والقتل والظاهر انه صلى الله عليه وآله وسلم
يريد ان مثل امتي كبستان فيها اصناف من الاشجار والثمار وقد اثمر منها صنف في عام ثم اثمر منها صنف في عام حتى
ما بلغ الى اخر الزمان فشبه نفسه صلى الله عليه وآله وسلم سلسلة افراد النوع الانسي بالحديقة ثم شبه كل قرن من
القرون الآتية بصنف من الاشجار نتج صنفا من الثمار ثم قال لعل آه اي يرجى ان يكون الصنف الاخير
من الاشجار اي القرن الاخير من تلك القرون اعرض الاصناف او اعرض الحديقة مثلا وابلغ حسن اخره
بحرا اي اصلا والمراد يرجى ان يكون الصنف الاخير من تلك الاشجار اذهب وقا في الارض واذهب سمكا
وارتفاعا في الهواء من حيث السوق والفروع واحسنها ثمرا من بين سائر الاصناف ولكن يهلك من بين تلك

القرون من نتج الهرج اي من صدر منه الهرج بين ذلك السلاسل الاول والاخر ليسوا مني اي ليس من صدر منه الهرج
مني ولست منه تم ت ه هذا ايضا من افادات القاضي سلطان محمود ره

تمت في ليلة الاثنين سادس عشر شهر صفر المظفر
سنة ١٢٢٩
١٢٢٩

هذا شرح للغز الزبدة التي افادها افضل المتأخرين الشيخ البهائي ره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حامدا للعامر رباع الفضل بلطفه العميم وشاكرا لله اسمى العقد الجاسية بفضله الجسيم ومصليا على المرزع فنون العلم سيد المرسلين ومسلما على فئة لكم دوران الشارة خاتم النبيين وعلى آله ينابيع جوامع الكلم ومصابيح دياجي الظلم ومفاتيح ابواب الكرم وصحبه الذين ثمرة ابراز الجنا معتبرين تبرى ونذر لواجمعهم في قمع ضلالات ورعي تول اهل الجمل

يقول ان اعتى رته الغنى محمد هاشم الحسيني حاذ ميض برق التوفيق ولمع شعاع طلب التحقيق

انا التشرف بمطالعة رسالة انيقة بل مجموعة رشيقة صدرت من يمين انقاس شهر البشر زمانه والعقل الحادي عشر اوانه بهاء الملة والحق والدين محمد العاملي عامله الله تعالى بلطفه الخفي ولا زال كاسم العالم بعينا بين الاعاظم والاملماقة الخيرة فيها تشميذ الذي طرتوجادفيها لله الكالي الباطر فاجلت فيها ديجاجو الد النظر الدقيق وسرحت في ارادتها برسا الفكر العميق وتالت فيها بنظر الاعتبار ساعة زمانية من النهار وثنيتها باعة من الليل قبيل زمان طلوع السهيل فلو نفتح على باب الرحمة وانكشفت عني الغمة فصادفتها مملوة بانواع الجواهر مشحونة باصناف الدرر الزواهر ووجدت بعض الاحبة يستصعبونها واكثر الطلاب يستشكلونها فرايت ان حللت الرموز وصرح بما اومى اليه باللغز ليعم نفعه ويكثر وقعه فانها وان تري لغزا امى الظاهر لكنها دايرة لامهات الحقايق كما يظهر للماهر فيه حيث هي متمم امر بركات انفاسه قدس سره روحي الشداد ممن كاسه وذيلتها تنبئه من الدقايق العربية ونبذ من المسائل العجيبة تبصرة لذوي الالباب وتذكرة لاولي الالباب والملتمس من الاحباب سد الخلل والاغماض عما فيه من الزلل فلكل صارم نبوة ولكل جواد كبوة وها انا اشرع في المقصود مستعينا بالله الودود قال المصنف دام ظله العالي خبروني عن اسم كتاب اي ايها الحريص على اكتساب العلم وفقك الله تعالى لما يكتب ويرضى قد استجلب الله الغاية عن سهم كتابه الاسمى سماه الزبدة وهو سمعنا في هذا اللغز اكثر العلوم فله الله الطوائف والبلاغ التوضيح نعصه

من الحروف النورانية اعلم ان الحروف المقطعات التي في اوائل السور ولك حروف على حق نسكه تسمى نورانية والحاء منها وايضا الحروف الغير المنقوطة تسمى نورانية فالدال والهاء منها وهما بعض المجموع وعلى كلا التقديرين تسمى الحروف المقابلة بظلمانية لمقابلتها والاحرف القرآن كلها نورانية واكثره من حروف الزيادة اي واكثر الالف المجموع من الحروف الحروفه في لفظ زيادة وهي الزاي والدال والهاء فانها ثلثة من اكثر اجزاء المجموع التي هي الاربعة ولا يقدح فيه دخول الدال والهاء في لامين الزيادة والنورانية وفي هذه العبارة ايهام اذ المعنى القريب المتبادر منه ما هو مصطلح اهل الصرف اعني حروف سألتمونيها وارادة لفظ الزيادة منه بعيد وهو المراد باحد نصفيه وهو الاول اعني زب يعني خروج التسمية بكل الاجل وبخروجها كال الرجل وبالنصف الآخر اعني ده وتمّ الشهادة اي لفظ شهادة فان جزء لفظ ده ثانية فكلها قابلة لانواع النقط اي الواحد والاثنين والثلث فان صورة الباء المركبة كما في الزبدة ان وضعت تحتها نقطة واحدة صارت باء وفوقها صارت نونا او اثنين تحتها صارت ياء مثناة تحتانية او فوقها صارت تاء مثناة فوقانية او ثلثة فوقها صارت ثاء مثلثة واوله اي الزاي لا يقبل الا نقطة واحدة فقط وهو ظاهر تاما اوله وهو الباء وبالكمال كما وكان المراد ان عدد الباء اثنان وهما كمال نصاب الشهادة شرعا وايضا قد تقرر انه لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وما في القرآن في بسم الله وما فيها في باء بسم الله فالباء الكمال التام وكون الكمال لنقطة ايضا لا يمنع منه تاما وصلوتا بعيره وهو الحرف الاول يعني الزاي باللا ستحالات موصوف كان مراده ان عدد الزاي سبعة وهو كناية عن السيارات او الصفات السبعة التي تستند اليها الحوادث الكونية وتكلف الكل تحمل المتلو على الدال بل لا تحريزان يكون اللفظ هو الله وكناية عن الاركان الاربعة التي هي منشأ الحيوان فتأمل فيه ويمكن ان يراد بلفظ الثاني في حروف التهجي هو الهمزة لان الالف في الابتداء هو الهمزة والالف كلن هو الذي في لا وقد تقرر ان الهمزة حرف مستحدث ويستحر فاي بسط فانها الالف المتحركة بالاعجام لا يصير الحرف حرفا آخر فالمستحدث حقيقة هو الاسم اي لفظ الهمزة وليس في عبارات الاقدمين صراحة في حرف تهجي الكشف في تفسير الم والله اعلم مضعفه اي مضعوف مجموع الاسم والاسم ثمانية عشر مضعوفه ستة وثلثون لو سطيه اي للستة كمال شعوري قد تقرر في منطقه ان للعدد كمالا ظهر في مجموع الاعداد على النظم الطبيعي

من الرجال اليه والغاية زحلة وكمال شوري هو مجموع الكمال الظاهري مع مجموع الاعداد التي كتب العدد حتى الواحد
فالكمال الظاهري للستة احد وعشرون فاذا جمع معه حصل جميع الاعداد من الواحد الى الخمسة وهو خمسة عشر صار
المجموع وهو الكمال الشوري للستة ستة وثلثين وهو المضعف المذكور ومضعف اخره وهو عشرة للثالثة
اي الاربعة كمال الظاهري فان حصل جميع الاعداد من الواحد الى الاربعة على النظم الطبيعي عشرة ولما كان ظاهر
معنى الكمال الشوري والظاهري وكيفية تحققه مرقوما عليه كالاول لما تقديم الفقرة الثانية على الاول **فائدة** فائدة
الكمال الظاهري للتسعة خمسة واربعون والكمال الشوري لكل واحد وثمانون وقد اتفق وقوع التسعة
بين كمال الشوري والظاهري في اسم فاطمة الزهراء سيدة النساء صلوات الله عليها بناء على اعتبار التام
وذلك من خواص الاسم الشريف افاض الله تعالى علينا من بركاته التجنيس من مقارنة طرفيه معلوم
اذ الحاصل من المقارنة لفظة زه وهو بمعنى التحسين في لغة العجم والتجنيس من معاكسة ذلك معلوم
اذ الحاصل من المعاكسة لفظة هز وهو بمعنى التحريك بين العرب وحكاية التشديد والتخفيف سهلة
اذ المراد ما يكتب بهذه الصورة والتشديد بمنزلة الاعجام ولا اعتبار له كما لا يخفى على من له دربة في صنعة
المعما ثاني كل حرف منه باعتبار الحروف الملفوظة بسيط لا ثنائية الحروف مشهور فان في الجميع الف
كالزاي والباء والدال والهاء وهو يسمى هجاء الحروف اذ ما من حرف الا هو جزؤها اولا او ثانيا او في بعض
النسخ بهوائية بناء على ان مخرجها ليس معتمدا على بعض من اجزاء الفم بل حاصل من هواء الفم ويسمى حرفا هوائيا
لذلك وهوائي في كل حرف منه وهو الالف فيما بينها اي بين الحروف القطبية مذكور فان الالف
في مصطلحات اصحاب الحروف يسمى قطبا ووجهه انه لا يخلو عنه شيء من الحروف اما ابتداء كالقاف والكاف
واما بواسطة كالنون والميم لتركيبهما من الواو والياء ومن الاتفاقات موافقة عدد الالف وهو مائة واحد عشر
لعدد لفظة قطب ومن المناسبات ان الالف ما فرد وحده والفرد من الناس انما يكون قطبا ان عطى
اي له حلية وهي النقطة الواحدة لشانيه فتارة منها في العدد فان الزاي اذا اعطيت نقطتها
للباء صارت راء وهو مائتان وصورة عدد الباء هكذا ٢ وقد كان له نقطة واحدة فاذا انضم اليها
نقطة الزاء صارت هكذا ٢٠ وهو مائتان فالمراد بعدد العدد ويبقى ان صورة الباء مع نقطتها

يكون

يكون اثنين لا بدون النقطة فمن اين تحصل النقطتان ويلزم حمل العدد على العدد والخطب فيه سهل والوجه
ان الزاي بعد اعطاء النقطة صار مائتين وبعد اخذ الباء ذلك صار تاء مثناة فوقية اي اربعمائة
وهو يساوي المائتين في العدد اي يرجع عدده الى ضعفها وبقيتهما بعد الاسقاط عنهما مرة بعد اخرى كالاثنين
مثلا والا وجه ان يقال بعد اخذ الباء نقطة الزاي تصير ياء مثناة تحتية بمعنى عشرة وحكمه انه حكم الفوقية
وعلى هذا التوجيه الفقرة الثانية هي ما ذكر اولا اذ تحول صورة الباء ٢ فاذا اخذ نقطة الزاي صار
عشرين والله تعالى اعلم وان انعكست العطية بان اعطيت الباء نقطتها للزاي والمراد على موافقة
التوجيه الثالث فانه كانت العطية سابقا فوق الباء الصادرة مثناة فوقية والان ان انعكست بان صارت
الحلية تحت الباء لتصير مثناة تحتانية بمعنى عشرة زاد التفاضل بينهما عن الحد توجيهه على
الحد الاول ان الزاي صورته هكذا ٧ وله نقطة واحدة فاذا انضم اليها نقطة الباء صارت هكذا
٧٥٥ وهو سبعمائة والباء اثنان فالتفاضل كثير وعن الكثرة كني بالزيادة عن الحد فكانه قال
زاد بالافراط فان قيل بعد اعطاء الباء نقطتها للزاي لم يكن الباء بدون النقطة اثنين بل لم يكن ذلك
شيئا فاين التفاضل امكن ان يقال كانه كني عن الزيادة عن الحد عنه والا فاي مرتبة من المراتب العددية
المغير المتناهية تعرض فلها مع اي مرتبة اخرى تفاضل ما وراء البتة فالتفاضل انما يرتفع اذا لم يكن الطرف
الاخر شيئا وعلى المحمل الثالث انه لما كانت العطية فوق الباء صار اربعمائة فالتفاضل بينها وبين
المائتين قليل ولما عكست العطية لتصير عشرة صار التفاضل بين المائتين والعشرة كثيرا والله اعلم
ثالثها اسم فاعل من ولي يدل لفظه والا فالمراد ما يكتب بهذه الصورة والاختلاف بالتشديد والتخفيف
مغتفرة في هذه التعريفات لانها بمنزلة الاعجام كما لا يخفى على من له دربة في صنعة المعما ورابعها من
اسماء الافعال فان في اسم لفظه واما ان الهاء المكتوبة ليس لها الف والهاء الملفوظة لها الف
همزة بخلاف ها الذي هو اسم حرف فعدة علمت حرامة وجملتها اي الثالث بدون بينة ليكون اربعة
والرابع مع بينة يكون ستة والمجموع عشرة من اسماء العدد والموصوف بالكمال فان العشرة
مشتملة على مخارج الكلمة التسعة كما افاد المصنف وهو تدقيق لطيف الان لفهم ايضا

فيه ان الجملة مشتمل على مخارج الكلم الشفهية

من بينات الكاو ويصير حه عشر والمسامحة السابقة مستهجنة بهذا وايضا الحاصل من كليهما بالمعنى المذكور العدد الذي

سيه عشرة لا اسم العدد ولهل المقر اطلع على ان توصيف العشرة بالكمال من تلك الجهة مقربين الجمع

وكيطرا لان كليهما هو لفظة ده وهو بمعنى العشرة في لغة العجم ولفظة ده من اسماء العدد وقد وصف الله

في القران المجيد ذلك العدد بالكمال حيث قال تلك عشرة كاملة فيكون الثالث والرابع ماخوذين بطريق

اي بدون البينات ان ضرب عظمي وسطيه وهو الدال في الاربعة باعتبار عدد الدال في مجموعهما

اي مجموع الوسطين والمراد العدد والغرض ان اعني الاثنين حصل مسطح الاربعة والاثنين ثمانية وهو جميع الافلاك

الكلية المحوية لمحدد والمحاطات ويمكن حمل مجموعها على مجموع عددين اعداد لولها اعني الستة ليحصل من مسطح الاربعة

في الستة اربعة وعشرون وهو عدد الافلاك الجزئية المحوية لمحدد والمحاطات وبهذا علم براعة هذه الفقرة

وفيها على الجاحد اللئلا ايماء الى دفع اعتراضات شرح المجيد للتجريد المحقق على المحقق الطوسي ره في قوله

فالمجموع اربعة وعشرون بعد قوله محيط بالجميع فانه طاب ثراه اشار بالمجموع الى ما اراد بالجميع اي مجموع الافلاك

المحاطة بالمحدد والمجموع المحيط والمحاط وهو يد ما في بعض النسخ فالجميع اربعة وعشرون وان نقصت

من مربع الرابع وهو خمسة وعشرون عقيم ضرب الشكل الثالث وهو عشرة بقي عدد الموضعات

الموجهات وهو خمسة عشر اعني الضرورية والدائمة والوصفية العامة والمشروطة العامة والوقتية المطلقة

والمنتشرة المطلقة والممكنة العامة والمطلقة العامة والمشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوجودية

اللاضرورية والوجودية اللادائمة والوقتية والمنتشرة والممكنة الخاصة واما ان الضروب العقيمة عشرة

فلان شرطا انتاج الشكل الثالث ايجاب الصغرى وبه يسقط ثمانية ضروب وكلية احدى المقدمتين وبه يسقط

اثنان والمجموع عشرة اخذ صفيه وهو مجموع الزاي والياء اعني تسعة فهو يعادل لعدد الاعراض

اي عدد مقولاتها التسعة واجناسها العالية وهي الكم والكيف والاين والمتى والوضع والمضاف

والملك والفعل والانفعال والنصف الاخر وهو لفظة ده زوج اما باعتبار ان لفظة ده

بمعنى العشرة في لغة العجم او باعتبار الدال بالبينات والهاء مع بيناته ليرجح المجموع الى العشرة

يعادل لعدد العقول العشرة وهذا اي كون النصف الاخر عشرة مالا يستغيه بحالة ويليها الذي

اوالمث رائيه

اوالمث رائيه بعد اعتبار كون احد النصفين فردا والاخر زوجا وهو مما لا يستغنيه فيه على المادة العددي الاول

من النصف الاول وارادة العشرة من النصف الثاني باحد التاويلين وان كان بحسب الظاهر غير معقول

فان المقابلة على ما اريد بالنصف الاول تقتضي ان يكون النصف الثاني في التسعة لا العشرة ومن اللطايف

انه فيما يكون فيه كذلك فان ده تسعة كما انه عشرة او المراد انه لا يعقل كون احد النصفين فردا

والاخر زوجا فان النصفين متساويان لامر في الفرد لا بد في الزوج كله وهو ثمانية عشر يساوي انحطاط

الشمس عن الافق في اخر غروب الشفق واول الصبح الكاذب فان في الشفق وطلوع الفجر المستطيل

انما هو عند انحطاط الشمس ثمانية عشر درجة كما تقرر في مظانه وقد يشتبه

على بعض المبتدئين ان الزمان المرتبط بين طلوع الصبح الكاذب وطلوع الشمس لا محالة اكثر من ساعة

وخمس بخلاف ما تقتضيه الثمانية عشرة درجة فان درج ساعة واحدة خمسة عشر قال القاضي اختيار

في شرح الرسالة الفارسية المسماة بيست باب في باب الصوم ان زمانا بين طلوع الفجر الكاذب وبين

طلوع الشمس في كل ليلة بقدر سبع تلك الليلة والله اعلم وحله ان الثمانية عشر ماخوذة من مدار الشمس

المقاطع للافق لا على قوائم في اكثر المعمورة بل متطابقة اعني المعدل والانحطاط الشمس ماخوذة من دائرة

الارتفاع المقاطعة للافق على قوائم والاول لا محالة اعظم من الثاني لانه وتر للقائمة في المثلث الحادث

من المدار ودائرة الارتفاع والافق فافهم وضعف ضعفه اي السبعة في ضعف

عجزه اي العشرة ليحصل عشرون يعادل عرضا يتحقق فيه عكس الطلوع والغروب

اي يعادل عرضا واحدا من جملة عروض كثيرة يتحقق فيها ذلك فان شروع تلك العروض من عرض

يزيد على تمام الميل الكلي اعني عرض تسعين والغاية خارجة والمراد هيهنا عرض سواء ان اضيفت

ثانيه اي الاثنين الى مضعفاته اي الاربعة ليصير عشر ساوي الحروف المعجمة

التي تجمعها قولك ستشخذ خصه وان طرحت ضعفه اي من عدد نفس لفظ الزبدة

وهو ثمانية عشر مكعب ثانيه وهو الحاصل من ضرب الشيء في مربعه وهو ههنا ثمانية ليبقى عشرة

عادل المنازل المتحدة وهي عشرة كما قال شاعر العجم: از منازل كه بري چرخ برين دارد ماه

فيه ان ساعة واحدة عبارة عن خمسة عشرة درجة

بيان نفحة الفقه

طبقات العين سبعة

طبقات الجفن خمسة

بالجملة بخمس وهي ات كم كفتم حاشات : شواد وجبيه وحرفه وطرفه دبرلم : بلبه وذابح والكليل
وزبا وسماك حرفان منه متفارقان ان اراد بها الباء والياء لكن الدال فارقا بينهما والمجموع سبعة
او اراد بها الزاي والياء ولانهما تكتبان منفصلين من البواقي بعيا ولان طبقات العين اما على الاول
فظاهر فان طبقات العين سبعة الصلبة والمشيمية والعنكبوتية والشبكية والعنبية
والقرنية والملتحمة واما على الثاني فلان الزاي يعادل طبقات العين المذكورة والياء يعادل طبقات
الجفن ما لها من اجزاء الوجه مجازا اوج فالمراد من طبقات الجفن هي الغشاء والشحم واللحم والعضروف
والجلد وهي اعلم وحرفان متعانقان هما لا والالف اعني الثلثة بياويان ان كان حساب الخطائين
وهي المفروض الاول والمفروض الثاني والخطاء الاول والخطاء الثاني والمحفوظ الاول والمحفوظ الثاني
وبيانه اذا سئلت عن عدد مجهول موصوف بصفات فافرضه اي عدد شئت فان خطات فاحفظه وهو الخطاء الاول ثم افرض عددا اخر فامتحنه فان خطات فمقداره هو الخطاء الثاني فاضرب
المفروض الاول في الخطاء الثاني وسمه اي حاصل محفوظا اولا ثم اضرب المفروض الثاني في الخطاء الاول وسمه
المحفوظ الثاني فان كان الخطاان زايدين او ناقصين قسمت الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين
فالخارج هو المطلوب وان كان احدهما زايدا والاخر ناقصا قسمت مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين فالخارج
هو المطلوب مثاله نريد مالا اذا ضعف ونقص منه درهم ثم ضعف الباقي ونقص منه درهم بقيت
عشرة نفرضه اولا تسعة ضعفنا الا واحدا سبعة عشر وضعف الا واحدا ثلثة وثلثون
وهو زايد عن العشرة بثلثة وعشرين فهو الخطاء الاول الزايد ثم نفرضه ستة ضعف الا واحدا
احد عشر وضعف الا واحدا احد وعشرون وهو زايد على العشرة باحد عشر وهو الخطاء الثاني الزايد
فنضرب المفروض الاول في الخطاء الثاني ليحصل تسعة وتسعون وهو المحفوظ الاول ثم نضرب المفروض الثاني
في الخطاء الاول ليحصل مائة وثمانية وثلثون وهو المحفوظ الثاني فالفضل بين المحفوظين تسعة وثلثون
وكان الفضل بين الخطائين اثني عشر فقسمنا الفضل الاول على الثاني فخرج ثلثة وربع وهو المال المطلوب
لان ضعفه الا واحدا خمسة ونصف وضعف ذلك الا واحدا عشرة وقس عليه ساير الامثلة

مكر نصفه الاخر اعني لفظ ده في ضرب الموسيقي معدود فان مكرره ده وده وهو بطريق الضرب
العددي مائة وضرب الاثني من ضروب الموسيقي كان ضرب المائتين منها ولا يخفى لطف قوله في ضروب
وان قلبته اي قلبت ذات المكرر لانه ظاهر حروف فهو ظاهر معدود اعني سمه وهي ٦٦
ان ندت على مربع اوله وهو تسعة واربعون مهملة فان معد الزاي راء وهو مائتان الا نصف
ثانيه وهو الحاء وبعد الاستثناء من المهمل يبقى مائة وتسعة وتسعون عدد العظام بدن الانسان
اذا الحاصل من زيادة مائة وتسعة وتسعين على تسعة واربعين يكون مائتين وثمانية واربعين
وقد تقرر ان العظام بعدد ما خرجت عنه اعني الرحم وهو المطلوب وان نقصت من مكعب الثلث
وهو اربعة وستون مضعف اوله اعني اربعة عشر بقحدية كلمن مقابله الا سنانا اي ثمانية عشر
سنا وثنيتان ورباعيتان ونابان من فوق ومثلها من تحت ودية وجد منها خمس ودينار اذ انها
اعلم ان المسائل الفقهية المذكورة في هذه الرسالة انما هي على مذهب الامامية سواء وافق غيرهم اولا
نصفه وهو التسعة يساوي ما تجب فيه الزكوة وهي الغلات الاربع اعني الحنطة والشعير والتمر
والزبيب والانعام الثلثة اي الابل والبقر والغنم والنقدان اي الذهب والفضة والمجموع تسعة وثلثه
وهو الستة يعادل ما يحصل به التذكية اعني التذكية الحلال للذبيحة فان ما يلزم في التذكية
هو ستة امور الذابح بشروطه والالة بشروطها واستقبال القبلة والتسمية والنحر في الابل او قطع الاوداج
الحلقوم والودجين والمري وحركة الذبيحة بعد الذبح مضعف وله بعدد انواع الخيار
فان انواع الخيار المجتمعة كلها في البيع اربعة عشر خيار المجلس فللمتبايعين الفسخ قبل الافتراق
وخيار الحيوان ثلثة ايام للمشتري دون البايع وخيار الشرط بحسب ما يشترطانه في مدة مضبوطة
وخيار الغبن للمشتري لم يكن من اهل الخبرة عنده ظاهر غبن فاحش وخيار ما يفسد من يومه كمن اشترى
لبنا فله الخيار الى الليل ان جاء بالثمن قبل الليل فله الخيار والا فلا بيع وخيار الرؤية في بيع الاعيان
من غير مشاهدة فله الرد عند الرؤية وظهور كون العين على خلاف الصفات التي ذكره فلا بد من ذكر
ما يشترك فيه جنس المبيع كالحنطة والارز فلو باع الحنطة وظهر الشعير بعد الرؤية فله الرد وخياره

بيان انواع الخيار المجتمعة كلها في البيع ١٤ عشر

العيب فللمشتري الرد به ظهر انه كان قبل البيع والضابطة فيه كل ما كان في اصل الخلقة فزاد او نقص فهو
عيب وخيار التدليس كمن باع فضة محموة بعنوان الذهب فللمشتري الرد وخيار التفليس اذا ثبت ان المشتري
مفلس فله الرد وخيار الشركة كما اذا كان مبيع مشترك بين شخصين شد فباع احدهما او هو ليس مما يمكن
تقسيمه فلم يرض به الشريك الثاني فللبائع استرداد السلعة وخيار تعذر التسليم فله الفسخ
الفسخ وطلب الثمن حيث لا يمكن التصرف في السلعة وخيار تبعيض الصفقة كمن اشترى عشرة اشياء
بعشرة دراهم وعين ان لكل درهم فللمشتري رد بعضها وطلب الثمن بدون البعض الآخر وليس للبائع
المدافعة بان ما اشتريته انما هو المجموع فعليك اخذ الكل او رد الكل والرابع عشر على ما نقل من عنه
خيار الاشتراط وما تحضر في حصله وفي الشرايع حكم بان اقسام الخيار خمسة وساق البيان بحيث يمكن ادراج
الكل فيها وكعبة لحروه اعني مائة وخمسة وعشرين كعدد التكبيرات في فرائض الليل والنهار
التكبيرات اعم من المندوبة والمفروضة وتفصيله على طريقة المصنف ان التكبيرات في الصلوة الخمس المفروضة مائة
وخمسة وعشرون منها تسعون افتتاحيات مسنونات عنده وخمس تكبيرات مفروضة وخمس قنوتيات
عنده مسنونات وكذا البواقي وسبع عشرة لاجل هويات الركوعات ومثلها لاجل هويات السجدات
الاول ومثلها للرفع عنها ومثلها لهويات السجدات الثواني ومثلها للرفع عنها ففي الصبح احدى عشرة تكبيرة وفي
كل من الظهر والعصر والعشاء اثنان وعشرون وفي المغرب ثلث وعشرون والكل مائة وخمسة وعشرون
وهو المطلوب ولا يخفى حسن ادراج لفظ الكعبة بين تكبيرات الصلوة ان اضفت اوله الى آخره ليبلغ
اثني عشر ساوى احوال المسند اليه وهي الذكر والحذف والتعريف والتنكير والتقديم والتأخير والتعقيب
بضمير الفصل والعطف والتاكيد والوصف والابدال والبيان وان جمعت ثانيه مع ثالثه ليبلغ ستة
عادل عدد من يحجر عليه في الشرع عليه وهم الصغير والمجنون والرقيق والسفيه والمفلس والمريض وان
ضعفت رابعه ساوى كلم المجازات وهي عشرة متى ومهما واذما وحيثما وكيفما واذ ما واين وان
وان واذا وان زدت على مربع ثالثه اي على ستة عشر نصفه اي نصف المربع وهو ثمانية عادل
علاقات المجاز وهي خمسة وعشرون باستقراء على ما فصل من مظانه ان نقصت من مربع اوله

عدد التكبيرات في ... الليل والنهار

عدد احوال المسند اليه

عدد المحجور عليهم في الشرع

عدد علاقات المجاز

اي من تسعة واربعين خمس آخره اي الواحد بقي عدد صور الكواكب المرصودة فانها ثمانية واربعون
منها احدى وعشرون في الشمال عن منطقة البروج وخمسة عشر في جنوبها واثنتا عشرة على نفس
المنطقة وان زدت ثانيه على طرفيه وهما سبعة او خمسة حصل عدد المشهور من العروق
المفصودة وهي على الاول يكون تسعة القيفال والباسليق والاكحل وحبل الذراع والصافن والاسيلم
والجارك وعرق الجبهة وعرق النسا وعلى الثاني يكون سبعة لجمعها بعقاصر بين الجارك
وعرق الجبهة وعقاص ... مجموع آخريه اعني ده وهي تسعة فيساوي عدد مقادير
النبضات المقدارية البسيطة وهي الطويل والقصير والمعتدل والعريض والضيق والمعتدل والمشرف
والمنخفض والمعتدل ولتكلف حمله على اجناس ادلة النبض فانها تسعة في الحقيقة اذ المنتظم وغيره داخلان
تحت جنس الاختلاف وان نظرنا الى جملة عشرة امكن تصحيحه بارادة العشرة من لفظة ده بالفارسية
وتلت اوليه الذي هو تسعة يعدل الاجناس العالية للحميات وهي ثلثة حمى يوم وحمى عفن وحمى دق وتحت
كل واحد منها انواع واصناف من الحميات وان ضممت لطرفيه اي الى اثنى عشر مربع بعضه اي مربع الدال
وهو ستة عشر ليبلغ ثمانية وعشرين ساوى بعض الاعداد التامة من العدد التام ما يساوي مجموع اجزائه الصحيحة
العادة له اعم من الكسور المنطقية والاصمية منها ثمانية وعشرون فان له النصف اعني اربعة عشر والربع وهو
سبعة والسبع وهو اربعة واجزاء من اربعة عشر جزءا وهو الاثنان وجزءا من ثمانية وعشرين جزءا
هو واحد والمجموع ثمانية وعشرون وهو المطلوب وان زدت عليها اي على الطرفين اعني اثني عشر وسطيه
اي الستة عادل عدد الوف العوالم كما اشتهر على السنة العامة من ان العوالم ثمانية عشر الفا وهذا وان
امكن التعبير عنه بقوله كلمة العادل آخرا لا انه قصد الالغاز علما ان الحصر لا والصورة وخلقن في ... واما
الاعراض فهي من توابع الاجسام فلم يبق من اقسام العالم الا العقل والنفس من الجواهر المجردة والجسم من المادية
والثاني اما فلكي وهي السموات السبع او سفلي وهي الارضين سبعة لقوله تعالى ومن الارض مثلهن والماء شي وكرسي
والمجموع ثمانية عشر وحسب الانصراف بحيث لا يمكن عدد العوالم ثمانية عشر الفا لذلك والاسم الذات
فتصرفات جميع اسماء الصفات تبع له كذا قيل والله تعالى اعلم شكله شكل العقلة من بين الاشكال

ان من تسعة لوازين الطرف الاول الكمال ... اربعة اجزاء
خمسة اربعة الطرف الاخر ... جزء
عدد العروق المقصودة

عدد العوالم ثمانية عشر الفا

الرملية وهو فرد وزوجان وفرد هكذا ا ب ج د فالالف اي فرد والباء والدال زوجان والطاء فرد ان نوديت
على مضعف اخره اي على عشرة مسطح طرفيه وهو خمسة وثلثون ليصير خمسة واربعين ساوى عدد المربع الميمون
وهو مربع الثلاثة في المربعات الوفقية وقال صاحب المفاحص هو منسوب الى آدم لانه اول المربعات كما كان آدم اول
افراد الانسان ومجموع الاعداد الموضوعة فيه بعدد حروف آدم اعني خمسة واربعين ولذا نسب المربع الى آدم ونسب
الى حواء ايضا باعتبار ان كل ضلع منه يساوي عدد حروف حوا اعني خمسة عشر وهذا مناسب لما اشتهر من ان حوا مخلوقة
من ضلع آدم عليه السلم بصورته هكذا

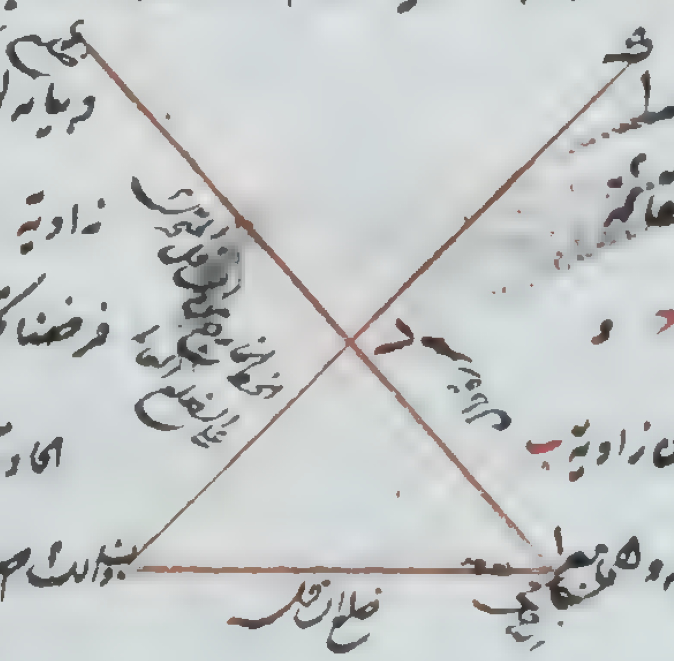
٢	٧	٦
٩	٥	١
٤	٣	٨

ومعادل لارتفاع يساوي فيه المطلق
المستخلص انما يكون وهو ارتفاع ثم اله ومجملا اوله اي الراء فانه
مهمل الراء رمز الى اهل الشيب الى ما يوجب للشيخ الاشتغال
كان لهم دواء اذا بسطوه على الثلج بي كانه زشعلة ومعجمه اي معجم
ذلك المهمل والظاهر ونفسه او اوله اي الراء يراد به لاول ما يكتب عنه بتلك الصورة مع قطع النظر عن وجود
النقطة وعدمها فمع النقطة يصير معجما الاول ومع عدمها يصير مهملا الاول لجعل ارضه فيه بانية فيه حرارة
ثم وانما ذكره لرعاية المقابلة والمهمل مع الالغاز رمز الى ما هو في صناعة الذهبية كالاستعمال له
كان لهم دواء اذا انثروه على الارض يرى كانه نبت فيها اشجار ذهبية وهو قوله ان نقصت من خمسة
نصف ثانيه ساوى للباقي انواع الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الاخر واما في السنة او المتن او المدلول
او الخارج كما فصله المقررة في الزبدة وفي التوضيح والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر
الثاني قوة ثبات الوصف على الحكم الثالث كثرة الاصول الرابع العكس وكذا الترجيحات لغير القياس
ايضا اربعة في كل موضع فليراجع مختصر الاصول فيمكن حمل انواع الترجيح على كل من هذه المعاني معادل عدد
الادلة الشرعية على المذهب الصحيح اشارة الى ان القياس باطل عنده فلم يبق الا الكتاب والسنة والاجماع
والاستدلال كقول اهل السنة القائلون بالقياس لقولوا بدليل العقل فيه والادلة عند الفريقين اربعة
وايضا مطلق القياس لم ينكره الامامية بل القياس المنصوص العلة ما يقولون به ويمكن ارجاعه الى الاستدلال في تعريف اعلم
في بعض حروفه وهو الدال اشعار بعد المخصص المتصل في التوضيح ان المخصص اما مستقل مثل احل الله

البيع

البيع وحرم الربوا وغير مستقل وهو اربعة الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالمراد بالموصول غير المستقل
فبعض الحروف اشارة الى الدال والمنقول عن المصنف ان المرموز اي المتصلة هي الشرط والغاية
والصفة وبدل البعض دون الاستثناء والمتصل فبعض الحروف هي الطاء فان قلت كيف عده صاحب
التوضيح الاية من قسم المخصص مع انها واقعة في جواب من قال انما البيع مثل الربوا اما ليس في القرآن الا ما يتم
محمول على معنى لا يشمل البيع الربوي ليصح التشبيه فكانهم قالوا البيع الغير الربوي كالربوي في الاشتمال على المنفعة
فينبغي بقرينة السؤال حمل البيع في الجواب ايضا على البيع الغير الربوي فيكون اللام في البيع للعهد والموافق لما تقرر
من ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فهي عين الاول ولا فرج لا عموم في لفظ البيع في قوله تعالى واحل الله البيع ليكون قوله
تعالى وحرم الربوا مخصصا له بل هو مخصص قبل ذكره فهو من قبيل اخراج المخرج قلت الراجح كون الجواب
مطابقا للسؤال في ملخص معناه لا في معاني الالفاظ المستعملة في كل منهما فتطبيق الجواب على السؤال
يمكن بالتقسيمين اما بحمل اللام في الجواب على العهد فلا تخصيص واما بحمل اللام على الاستغراق وجعل قوله تعالى وحرم الربوا
مخصصا فيتلخص من المجموع على كلا التقديرين ان البيع الغير الربوي حلال قال والربوي حرام الا ترى انه لو اجاب
بقوله واحل الله تعالى كل بيع الا الربوا كان مطابقا وعينية المعرفة المعادة اكثرية ولما كان من جملة المحتملات
حمل اللام على الاستغراق كفى للتمثيل والله اعلم وفي كل من نصفيه ايماء فان كلا منهما مركب من زوج وفرد
الى برهان الزوج والفرد على امتناع تسلسل العلل والمعلولات تقريره لو تسلسلت لكان
لكل من احادها مرتبة خاصة من المراتب العددية فبعضها واقع في المرتبة الفردية كالاول والثالث
وبعضها في المرتبة الزوجية كالثاني والرابع ويمتنع توالي فردين او زوجين بل كل واحد فردي اي يتم به عدد
فرد فله واحد زوجي اي ما يتم به عدد زوج وبالعكس فانقسمت السلسلة بينهما ولا ضرورة في كانت
زوجا وكل زوج اذا نقص منه الواحد يصير فردا فمنقصه من السلسلة يكون فردا مع انها لعدم تناهيها
ايضا يكون زوجا بعين الدليل المذكور فيلزم ان يكون فردا وزوجا معا وهو محال وهذا البرهان لبعض الاعلام
من المتاخرين وهو مرموز ايضا الا برهان الابهري اذ وان نقصت من مسطح طرفيه اي من خمسة وثلثين ثاني
مبانيه ساوى الباقي وهو ثلاثة وثلثون عرض بلد يساوي ذلك العرض غاية ارتفاع اول الجدي فيه

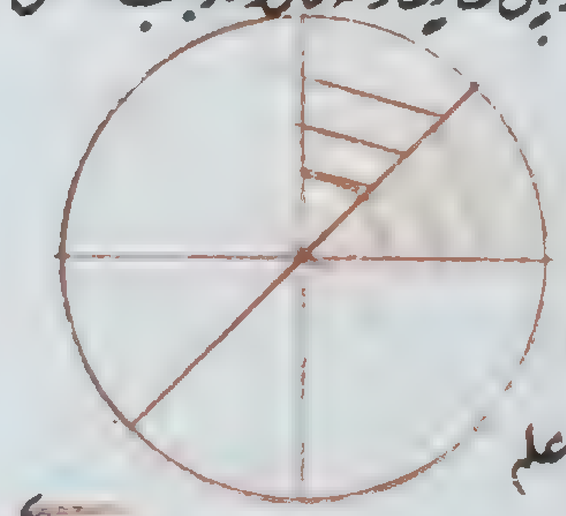
عرض بلد يكون مساويا لغاية ارتفاع اول الجدي فيه عرض ثلثة وثلثين درجة فان ارتفاع المعدل ثلث
سبعة وخمسين وارتفاع الجدي اقل من ارتفاع المعدل بمقدار الميل الكلي اعني اربعة وعشرين تقريبا فنقصنا
من ارتفاع المعدل يبقى ارتفاع الجدي اعني ثلثة وثلثين وهو المطلوب وامثال هذه المسائل تستخرج بالجبر والمقابلة
بوجه ذكره بعض فضلاء المغرب وهو ان نفرض عرض البلد شيئا وننقصه من تسعين الذي هو ارتفاع سمت
الراس يبقى ارتفاع اول الحمل تسعين الا شيئا اذ بقدر عرض البلد يبعد المعدل اعني مدار اول الحمل عن سمت
الراس فعرض البلد هو تمام ارتفاع المعدل ولما كان ارتفاع الجدي اقل من ارتفاع المعدل بقدر الميل الكلي نقصنا
من تسعين الا شيئا ميل اول الجدي وهو اربعة وعشرون كما ذكرنا بقي ستة وستون الا شيئا فعلم بهذا
الوجه ان ارتفاع اول الجدي ستة وستون الا شيئا ولما فرض مساواة العرض لارتفاع الجدي ونفرض العرض
شيئا كان ارتفاع الجدي ايضا شيئا فعلم ان ارتفاع الجدي بعينه الوجهين فبعد الجبر يكون ستة وستون معادلا
لشيئين فالطريق تقسيم العدد على الشيئين يخرج ثلثة وثلثون وهو الشيء المجهول بعينه بعض حروفه وهو الدال
يشير بشكله هكذا ا د الى البرهان السلمي على تناهي الابعاد وذلك اذا فرض خروج ضلعي الدال الى
غير النهاية وهو مشار فان جعلت زاوية قائمة على ما شرط بعضهم من كون الانفراج ازيد من الامتداد
دل على ما فوق المراد وهو لزوم محصوريه الى حاصرين اطلاق غير المتناهي لان وتر القائمة اعظم من وتر الحادة
وان فرضت خروج ضلعه العالي الى غير النهاية ومن طرف السافل اخرجه اي فرضت خطا آخر
مثله وعدم التناهي مقاطعا له اي للضلع العالي متم كما عليه تم الدليل على ذلك المطلب فهي تناهي الابعاد
بطريق لم يسبقنا احد اليه وهو الطريق الذي خرج عنه المصنف وسماه بالبرهان السلمي ووجه التسمية



ظاهر وصورته هكذا
مثلث ا ب ح القائمة
الغير النهاية جهة ح و
الغير النهاية ولنفرض ان زاوية ب
زيادات غير متناهية وهي ...

وبيانه لو امكن عدم تناهي الابعاد وفرضنا
زاوية ا منه واخرجنا ضلعي ا ح ب
فرضنا تحرك خط د ح ب على ا ح د
الحادة تعظم بذلك الى ان فانها فيها
بذلك اصغر من زاوية ا القائمة اذ لا يمكن

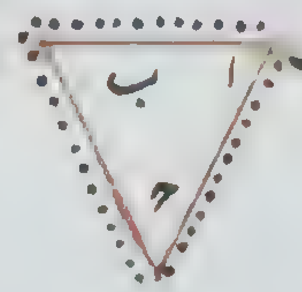
ان يساويها لان زوايا المثلث يساوي قائمتين فنقول اقول على تقدير عدم تناهي الخطين يمكن ان يتحرك
الخط لا ينتهي الى مرتبة لا يمكن التحرك بعده فكل مرتبة من المراتب تفرض يكون الزيادات الواقعة فيها
متناهية فعدم تناهي الزيادات بلوغها محال وان جعلتها تلتي قائمة اشارة الى البرهان الذي سمي
على ذلك الامر وهو تناهي الابعاد وتقريره تفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس بالمحيط دائرة ونقسمها
بستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل بذلك خطوط
ثلاثة متقاطعة على مركز الدائرة اعني اقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي
لج هي مقاديرها بشكل لج من سادسة الاصول وكل واحد من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل
نقطة تفرض على سطح المحيط به اربع قوائم وقد قسمت هي ايضا على ستة متساوية فكل واحدة ثلثا
قائمة يحيط بها نصفا قطرين من تلك الاقطار ~~يكون الحاصل~~ فيكون امتداد هذين الضلعين بقدر انفراجهما
لانه اذا وصل فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المنفصلين بخط مستقيم يحدث
لب مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث كقائمتين بشكل لب من اولى الاصول فلما كان احديها
اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب كون الزاويتين اللتين على القاعدة متساويتين لتساوي الساقين
لتساوي الساقين يلزم كون كل منهما ايضا ثلثي قائمة فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب تساوي
الاضلاع ايضا بالسادس من اولى الاصول فاذا فرض امتداد كل من الضلعين عشرا كان الانفراج
كذلك وان كان مائة كان مائة وهكذا فاذا فرض امتدادهما الى غير النهاية كان الانفراج ايضا
موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال ولما وجب تناهي
الانفراج وجب تناهي البعدين ايضا وصورته هكذا



وفيه بحث مشهور فان كل مرتبة تفرض من المراتب التي
يحيط شعبتيها مثلث لا محالة يكون الضلع في تلك المرتبة بعضا
متناهيا من ذلك الغير المتناهي فكذا الانفراج والله تعالى اعلم
وان انطبقت اي زاوية الدال على مركز العالم يعني واخرج ضلعاها على استقامة القطرين على ان

التباعدبين الرؤس اى من التباعد بين الاقدام كما هو مذكور فى حاشية السيد على الشرح القديم للتجريد
وهو ظاهر ينبه عليه ان خروج الضلعين انما هو على التباعد ولكن قائم انما يتوهم على الارض على نهج العمودية
فرضا فلو كان البعد بين الاقدام كالبعد بين الرؤس لكانت الخطان متوازيين مع تلاقيهما عند المركز
ولو كان البعد بين الاقدام اكثر كانت الخطوط الموضوعة على التباعد موضوعة على التقارب
فى جهة واحدة فلا محالة يكون البعد بين الرؤس اكثر وان انقيتها اى جعلت زاوية الدال وجعلت كلا من
ضلعيها عددا فردا او مت الى الاستدلال على نفى الجزء بشكل العروس بيانه انه اذا كان كل من
الضلعين فردا فربعه لا محالة يكون فردا فجذر الضلعين فردان وجذر وتر القائمة لشكل العروس
يكون مساويا لمجموع ذينك الجذر وبين الفردين وقد تقرر انه لا يحصل من مجموع الجذر وبين الفردين جذر
منطق فيكون جذره اعنى وتر القائمة اصم فاذا فرض تركبه من اجزاء لا تتجزى كان فيه كسر هو اقل من جزء
لا يتجزى فيلزم التجزى مثلا لو كان كل من ضلعى القائمة خمسة اجزاء لكان وتر جذر خمسين فهو منكسر لا محالة
فيلزم انقسام الجزء هف ولا يخفى ان التقريب لشكل العروس مبنى على تسليم الخط والسطح الموهومين
والقائل بالجزء ينفيه فعنده لا يثبت شىء من الاشكال الهندسية فلا يحصل الالزام فانهم
وانما شرط المص كون كل من الضلعين عددا فردا ليكون لزوم الجذر وبالاصم دائميا اذ لا يوجد جذر
فردان مجموعهما جذر منطق لكن يوجد زوج وفرد كذلك مثل ستة وثمانية فان مجموعهما
مائة وجذره عشرة وكذا يوجد زوج وفرد كذلك مثل ستة عشر وتسعة فان مجموعهما خمسة
وعشرون وجذره خمسة وامكن اثبات ذلك بالبرهان السلمى الغير المأثور وهو ما اورده
الرازى فى بعض كتبه من انا لو وضعنا سلما على حائط وفرضنا ان بين راس السلم والارض خمسين
جزءا مثلا وهو الخط المرسوم على الحائط الواصل بين موضع استناد السلم بالحائط اعنى راس السلم
وبين اسفل الحائط وهو الارض وكذا لو فرضنا ان بين الطرف السلم الموضوع على الارض وبين اسفل
الحائط ايضا خمسين جزءا ونفرض خطا فى السلم بين جزء من الحائط وبين الارض ليحدث مثلث
من الخط الحائطى والخط الارضى والخط السلمى ثم جر جزء اسفل السلم على الارض فكلما قطع السلم جزءا

من الارض

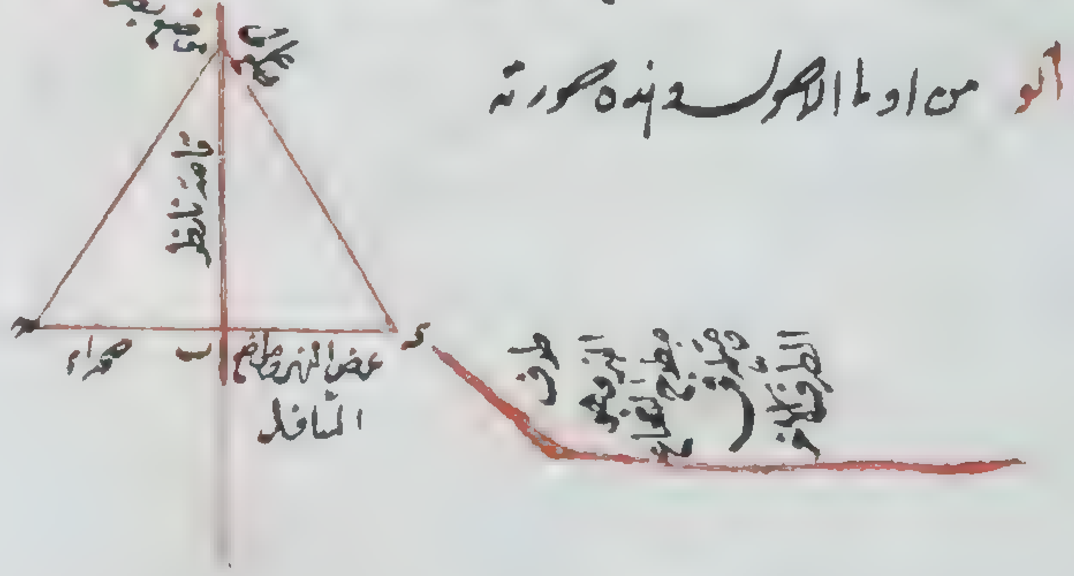
من الارض لو قطع السلم جزءا من الحائط ايضا يلزم مساواة مجموع ضلعى المثلث اى السلمى والحائطى للثالث
الارضى والشكل الحمارى يشهد ببطلانه فلا بد من ان يقال اذا قطع جزءا من اسفل قطع من فوق اقل من جزء
او بالعكس فيلزم الانقسام هف اقول قوله وامكن اثبات الخ عطف على قوله اومت الخ يقتضى اشتراط
كون الضلعين فردا فى جريان هذا البرهان والظاهر انه غير لازم بل لا يوجب زيادة مجموع الضلعين على الثالث
فاذا فرض نزول راس السلم الواحد يبقى البعد فيه بين راسه وبين اسفل الحائط بقدر نصف الفضل
بين السلمى وبين مجموع الحائطى والارضى يلزم المساواة بين الارضى وبين مجموع السلمى والحائطى وكذا لا يلزم كون الضلعين
اى الجدارى والارضى متساويين وبيانه ان محصل الاستدلال انه اذا نصبنا سلما بلا شك كان والحائط
منفصلا عنه بحيث يحدث من الحائط والسلم والارض مثلث فلو كان الضلع الحائطى ستة والارضى
ثمانية فلا محالة يكون السلمى عشرة فالفضل ح بين مجموع الحائطى والارضى وبين السلمى اربعة فعند ما جر
اسفل السلم بحيث صار الضلع الارضى اثنى عشر لو نزل راس السلم بناء على العقد اعنى اربعة اجزاء فلا بد له
بصير الضلع الحائطى جزئين وهو نصف الفضل فيكون مجموع الضلع السلمى والحائطى اثنى عشر كالضلع الارضى هف
بالحمارى وبه يظهر المطلوب فالمدار على ان يصير الضلع الحائطى بقدر نصف الفضل بين الضلع السلمى وبين مجموع
الضلعين الباقيين فلا بد من ان يصير الحائطى اذا صار جزئين لم يصر الارضى اثنى عشر وبالعكس فيلزم
التجزى وبالجملة ان كان نقص الضلع الحائطى بقدر ازدياد الارضى بحيث يكون بازاء جزء من هذا جزء من
ذاك يلزم المساواة والا يلزم التجزى سواء كان الضلعان فردين او زوجين وسواء تساوى الضلعان او اختلفا
اللهم الا ان يقال هذه جملة مستأنفة وذكر التساوى بطريق التمثيل ويمكن تقرير الدليل بان يقال لو ازداد
الارض بقدر نقصان الحائطى فعند بلوغ راس السلم الى اسفل الحائط يصير الارضى بقدر مجموع الارضى والحائطى
الاصليين اللذين كانا فى ابتداء الفرض وانطبق السلمى الغير المتغير على الارضى الحادث وكان السلمى
مساويا لمجموع الحائطى والارضى الاصليين فى المثلث الاصلى هف وفى هذا الدليل ايضا ما عرفت
فلا نعيده وان اراد كل منهما اى من ضلعى زاوية الدال على غاية الانفراج كان يكون كل منهما عشرة
اجزاء وغاية الانفراج خمسة اجزاء مثلا كما فى هذا الشكل 

وتقاربت حركتهما

بالاتصال امكن اثبات ذالك بدليل خطر لنا بالبال اذ ح يكون الانفراج بين الجزئين اب وسايين
اذا عد من جهة الزاوية اقل من جزء فنقول نعلم الجزء المطلوب بانه ان طرف خط ا ح اذا الحركت جزءا
صار بعد الجزء العاشر الكائن في خط ا ح عن نقطة الفصل الجزء العاشر الكائن في خط ب ح عن نقطة
ب اربعة اجزاء فلو تحركت الجزء التاسع اقل من جزء لزم الانقسام ولو تحركت جزءا تاما لكان البعد
بين التاسعين ايضا اربعة كان ضلعا الزاوية متوازيين هف ولو كان اكثر من اربعة كانت الخطوط
الموضوعة على التباعد موضوعة على التقارب فلا محالة يكون البعد بين التاسعين اقل من اربعة ولا يكون
بالتجزية فلا محالة يكون البعد بينهما ثلاثة وبهذا الدليل بعينه يكون البعد بين الثامنين اثنين وبين التاسعين
واحدا وبين ا ب وبين اقل من جزء والازم تطابق الجزئين واتصال الخطين تبالتس مع انه خلاف الفرض
ايضا انه اختلفا قول ويظهر مما ذكرنا انه يمكن اثبات المطلوب من غير فرض التقارب اذ الخطان المحيطان بزاوية
لا محالة موضوعان على التقارب في جهة الزاوية والتباعد في الجهة الاخرى والالتوازيا غاية ما في الباب انه يلزم
الانقسام في الجزء الذي من جهة الزاوية بل نقول لو كان الانفراج كالامتداد ثم البيان ايضا بانا اذا كان كل
ضلع خمسة يكون الاطراف متداخلة بين طرفي كل ضلع ثلاثة فما بين الخامسين ثلاثة وما بين الرابعين
اثنان وما بين الثالثين واحد وما بين الثانيين نصف والا انطبقا كالاولين نعم لو كان الانفراج
ازيد من الامتداد به لم يلزم الخلو وان جعلناها نصف قائمة التي مقدارها ثمن الدور حصل سكون
الى بعض براهين استعلام المرتفعات قد تقرر انه اذا اريد استعلام ارتفاعات المرتفعات
كالمنارة يوضع طرف العضادة على ارتفاع مه ويتقدم المستعلم ويتاخر حتى يقف في موضع يخرج
فيه الخط الشعاعي من البصر مارا بثقبتي الهدفتين ويصل الى الراس في الذي المرتفع ثم يمسح ما بين موضع
وقوفه الى مسقط حجر في ذالك المرتفع هو ارتفاع ذالك المرتفع ان كان بصر الناظر في الارض والا يضاف
قامة الناظر عليه فالمجموع هو الارتفاع المطلوب وبالجملة فالصورة اي صورة من الخط الخارج من البصر المار
براس المرتفع الواصل الى المحدد ومن الخط الخارج المخرج من موضع اقامة الناظر المار بمسقط حجر المرتفع
المنتهي الى المحدد في المحيطين بزاوية مقدارها نصف قائمة تقريبا تشبه صورة الدال التي زاويتها

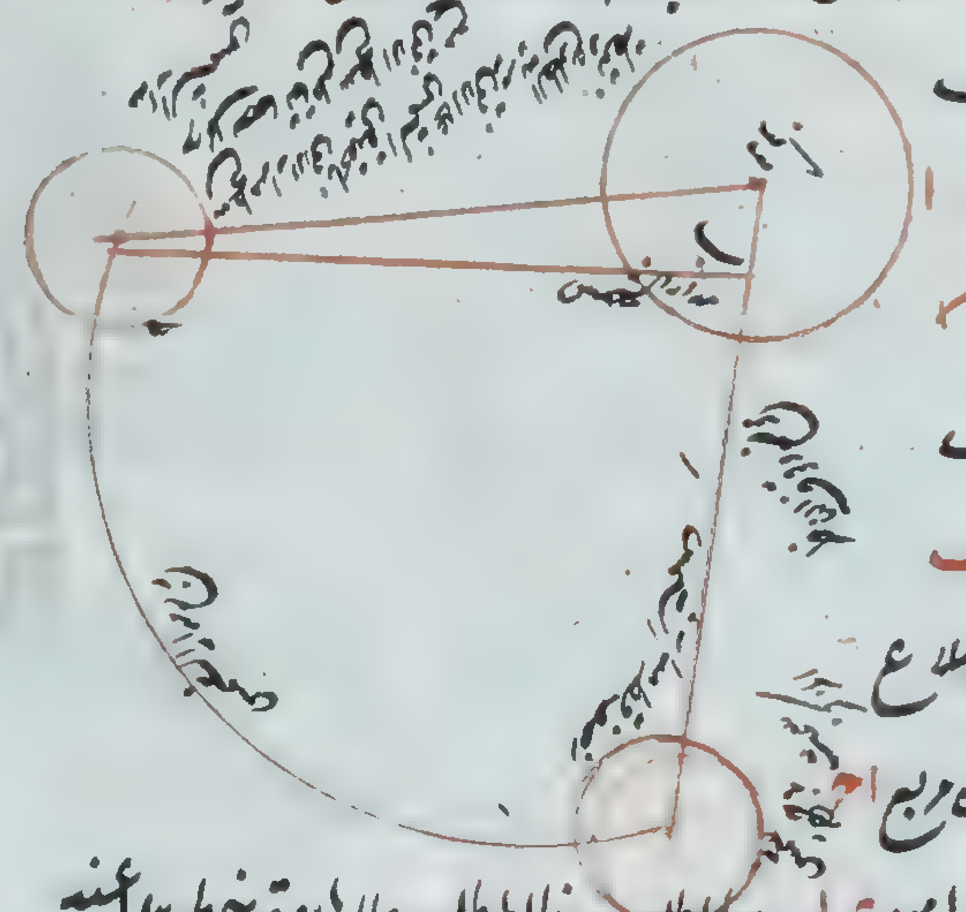
وبين البعدين واحد فرد

بذالك القدر فعينئذ صورة الدال العمل وان ساوت زاوية الدال ما تريد معرفة بعده عنك
كشط في الجو منتصبا فبلغها الا على الى بصرك حصل الايماء الى طريق معرفة عرض الانهار
الا نهار وسائر الابعاد المتعسرات اي مساحتها فان الطريق في معرفة عرض الانهار مثلا ان
تاخذ الاسطرلاب وتدير العضادة الى ان يمر شعاع البصر بثقبتي العضادة ويصل الى الجانب
الاخر من النهر ثم يستدير بلا تغيير في القامة ولا في وضع العضادة ولا في مقدار بعد الاسطرلاب
عن الارض في برية مسطحة وتنظر من ذينك الثقبتين فاي موضع يقع البصر عليه من الارض يمسح
ما بين قدم الناظر الى ذالك الموضع لانه بعينه عرض النهر مثلا ا ب قامة الناظر و د ب عرض النهر
و ب ح هو قدر من البرية الذي وقع النظر على طرفه بعد الاستدارة و ا د الخط الشعاعي
المار بطرف الشط و ا ح الخط الشعاعي المار بطرف البرية المرئية ففي مثلثي ا ب د ا ب ح
زاويتان ب متساويتان لفرض ثبوت قامة الناظر في الوضع في الصورتين وكذا زاويتا
د ا ب ح ا ب لفرض كون العضادة والاسطرلاب على وضعه الاول فنقول ضلعا د ب ب ح
متساويان لشكل الو من اوائل الاصول وهذه صورته



ولا يخفى ان الصورة اي صلة من الخط الشعاعي مثل ا د ومن الخط المطلوب استعلامه مثل د ب
يشبه صورة الدال التي زاويتها تماس ما يطلب بعده مثل د ويتهي ضلعها الاعلى مثل د الى البصر
مثل ا ففي صورة الدال تسلك الشعط ايماء الى هذا المطلب والله تعالى اعلم وان ساوتها
اي صارت زاوية الدال نصف قطر الارض تقريبا بان كان احد ضلعيها الخط الخارج من مركز مدار
الشمس المار في سطح دائرة موازية للافق الحقيقي منتصفة لمدار الشمس منتصبا المحيط تلك

الدائرة الموازية هي نصف قطرها والضلع الثاني هو الخط الواصل بين منتهى الخط الاول من محيط تلك الدائرة
الموازية بعد وبين موقف الشخص وبينهما اي بين زاوية الدال وبين مركز الشمس على الافق الحقيقي
تماس اي فرض زاوية الدال على الافق الحقيقي عند كون مركز الشمس هناك النصف تحت الافق والنصف
الاخر فوقه ولا يخفى ان المراد بالافق الحقيقي تلك الدائرة الموازية لما ظهر عليك ان بعد الشمس عنا
وهي عليه اي على الافق ازيد بكثير منه حال كونها على سمت الراس لا يخفى ان بعد الشمس عن موضع وقوف الشخص
حين كونها في جهة سمت الراس هو د ا وبعدها عن موضع الوقوف حين كونها على الافق هو ا ح والثاني
اطول من الاول لان ح ه مساو لب د اذ كل منهما نصف قطر دائرة مدار الشمس ومجموع ا ح ا ب
بالشكل الحمار اطول من ح ه فكذا من ب ح فبعد اسقاط المشترك اعني ا ب يكون ا ح



اطول من د ا وهو المطلوب
او نقول مربع ا ح كمربعي ب ح ب ا
بل كمربعي ب د ب ا
فهو اعظم من مربع د ا بضعف
مربع ا ب مع ضعف سطح ا ب
في ا د ونسبة المربعات كنسبة الاضلاع
لكن مشتركة لكن يعرف الجملة كان مربع ا ح
اعظم من مربع د ا فكذا ا ح اطول من د ا وهو المطلوب وهذا المطلب والبرهان قد خطر ببالي عند
ما كنت ابن خمس عشرة سنة والحمد لله على الالهام ومع الاعلام ولاح لدي ان تراكم البخار
هو الموجب دون القرب للاحساس بالا يقتضيه القياس يعني ان القياس يقتضي ان يرى الشمس
في سمت الراس اكبر لكونها حينئذ اقرب وفي الافق اصغر لكونها ابعد مع ان الامر بالعكس فالسبب الموجب له
ليس القرب والبعد بل تراكم البخار في قرب الافق وخلو الجو في جهة الشمس عنه في نصف النهار
ولا يخفى انه لاح بما ذكر ان سبب العظم والصغر ليس هو القرب والبعد واما انه لاح منشأ الحس [illegible]

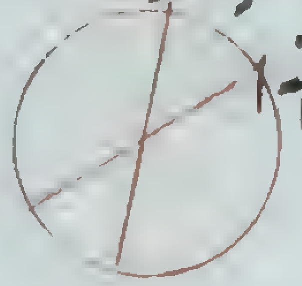
نعم

فيه ظاهر ففي العبارة مسامحة والسبب في ايجاب البخار رؤية كل جسم شفاف غليظ للعظم كالماء يرى فيه
الحبة الصغيرة كبيرة وكالبلور يرى فيه الخط اعظم مما هو عليه وان عظم المرئي وصغره تابع لزاوية
المخروط الشعاعي التي عند العين وايضا من شأن الجسم الشفاف الغليظ ان ينعرج الخط الشعاعي عنه او يحول
اليه فينعطف الى خارج خطوط الشعاعية الكائنة على جوانب سهم مخروط الشعاع بنفسه
الى المرئي على الاستقامة اذا كان المتوسط معتدل التشفيف والا خرجت من البصر مستقيمة وبعد الوصول
الى ما تشفيفه اقل كالبلور والماء فان تشفيفهما اقل من الهواء انكسرت عن الاستقامة ونفذت
على استقامة الانكسار وهذه خاصية مودعة في الجسم الغليظ الشفاف كما ان جذب المغناطيس للحديد
خاصية فيه وايضا قاعدة المخروط يكون على قدر المرئي صغرا وكبرا فتقول لو كان المخروط الشعاعي
عند توسط الغليظ على قدر ما يكون في الهواء المتشابه ولا محالة بعد الوصول الى ذلك الغليظ
ينعطف سطح المخروط الى جهة السهم فينحصر قاعدته بالضرورة عن المرئي فلا يرى كله فعند ارادة
رؤية الكل ينبغي ان يكون المخروط الشعاعي في هذه الصورة اعظم من المخروط الذي في الهواء الصرف
لتنحصر قاعدته بعد الانعطاف الى السهم على قدر المرئي فتصير زاوية راس المخروط عند توسط الشفاف
الغليظ اكبر مما كانت في الصورة التي يكون المتوسط بين الرائي والمرئي متشابها في الرقة والغلظة
كالهواء فقط مع وحدة المرئي في الحالتين فيرى اكبر لعظم الزاوية كما يظهر من هذا الشكل

فالخطان الداخلان هما الواصلان الى العنبة اذا كانت
في الهواء وما بينهما عند الحدقة هو زاوية المخروط ح والخطان الخارجان
هما الواصلان اليها اذا كانت في الماء وما بينهما عند الحدقة هو زاوية
المخروط ح والثانية اعظم من الاولى فما يرى بالثانية اعظم مما يرى
بالاولى وهو المطلوب وقيل سببه ان سطح الماء مرتعش فاذا وقع الشعاع عليه اضطرب بارتعاشه
فادرك العنبة مرة بعد اخرى في مواضع متعددة متصلة لكن لما كان بين الادراكين زمان قصير عجزت
المدركة عن الامتياز بين الادراكين فلذا ادركت العنبة عظيمة ولا يخفى ان هذا الاخير في مثل البلور لا يروج

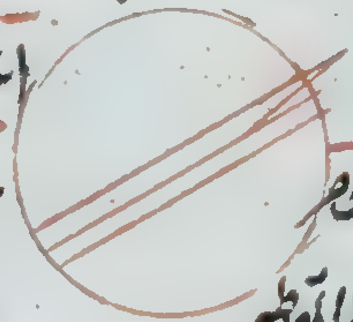
الصاد فنقول وان وصلت بين ضلعيها كخطي صه ب طب بخط هو كسه مواز لا خذ ه اه
ذا لك الخط الاخر لها اى لزاوية الدال وهي ضاب فخرج ذالك الاخر بكل من خطه الجهتين
امكن اقامة ادلة عديدة على مساواة زوايا مثلث لقائمتين وصورته هكذا

بيانه انه اذا وقع خط على متوازيين فالزاوية الخارجة كالداخلة وكذا المتبادلتان والداخلتان
في جهة كقائمتين وايضا اذا خرج احد اضلاع المثلث فالزاوية الخارجة مساوية لمقابلتها الداخلتين
وايضا اذا وقع خط على اخر حدثت عن جنبتيه زاويتان اما قائمتان او مساويتان لهما وكلها
مبرهنة بالاصول فنقول مجموع زوايا اب صه صه ب ط ط ب ح ح كقائمتين بم
بالمقدمة الثالثة فالزاوية الثانية احدى زوايا المثلث والاولى مساوية لزاوية ه من المثلث للتبادل
والثالثة مساوية لزاوية ز من المثلث ايضا للتبادل وهو المطلوب وبوجه اخر زاويتا ب ه د ب
ه ز كقائمتين والثانية احدى زوايا المثلث والاولى مساوية لزاويتي ب ز من المثلث بالمقدمة
الثانية وبوجه اخر زاويتا ز ه ب ح ب ه الداخلتان كقائمتين والاولى زاوية من المثلث وبعض من الثانية
زاوية اخرى منه والباقية من الثانية مساوية للزاوية الثالثة من المثلث للتبادل وهو المط ولا يخفى ان هذه الوجوه
قد خطرت ببالي عند قراءة كتاب التحرير في سن الصبى وكنت ادرجت بعضها في مسودة على التحرير وبه قال
المرفق قال المعلم الثاني وجه مساواة الزوايا المثلث لقائمتين انه اذا انتقص من ستة اربعة بقي اثنان بيانه
ان زاويتي ه ب ا ه ب ح اى ونشأتين عن قيام ه ب على اح كقائمتين وكذا زاويتا ه د كذا زاويتا ز
فاذا انتقص من هذه الستة زاويتا ه ب ا ب ه د الداخلتان اللتان كقائمتين وكذا زاويتا
ح ب ح ب ا ب اللتان كقائمتين بقيت الزوايا الثلث للمثلث التي كقائمتين وفيه حرف
وهو ان الدعاء فانها على شكل الكرة ان خرجت قطرية بشارة الى نفي الجزء بوجه سنح لنا وصورته هكذا



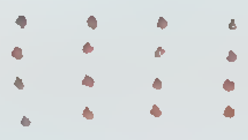
وينبغي

وينبغي تقييد الاخراج من اجزاء المحيط بان من اجزاء وترقوس من المحيط المفروضة بالقطرين اقل عدد ا
من جزء او نصف القطر كان يكون بين الطرفين خمسة اجزاء وكل من النصفين تسعة مثلا فيستدل فيه
على السادس لكل جهة على نقطة اذا عين المحيط وهو الذي اشير اليه كما عرفت وهذا الدليل وان كان قريبا
من الدليل السابق الا ان الوقف فيه خفي على الناظرين وثم رابطا الوقف بقوله وهو لزوم مفسدتين
عند تلاقي القطرين قبل المرور بالمركز في الجزء السادس وعلى نقطتين احدهما السادس الثانية
هو المركز بل يلزم التحتي والخطين اذ لا يمكن ان يتصل خطا واحد كخطين على استقامتهما فالنظر الاعتبار هذين
المفسدتين دون نفي الجزء واما اعتبار الدائرة والقطرين انفصل هذا الدليل عما سبق خصوصا اذا
لوحظ عدم اعتبار الحركة هيهنا كما مر وان المصنف وطريقه لقطره اى خرجت القطر من الدائرة الملاقي صفحاتي
لمن الجهتين بحيث لا يكون بين الثلاثة فرجة اصلا ولا بد من ضم مقدمة اخرى هي قولنا ثم خرجت قطرا
اخر مورا بالقاطع للشكل بحيث يتصل احد طرفيه بطرف احد الوترين والطرف الاخر منه يتصل بالطرف
المقابل للاول من الوتر الثاني هكذا



اشارة الى نفيه اى نفي الجزء ايضا بوجه ما
وجد الجميع منه قط وهو لزوم جواز كون قطر الفلك الاعلى ثلاثة
اجزاء فقط وذالك لان القطر المقاطع للثلثة يتصل لوتر الاول بجزء لا يتجزى
من القطر المقاطع ثم يتحرف حتى يتصل مع القطر بجزء اخر منه متصل بجزء الاول اذا الفرض انه لا فصل
بين الخطوط الثلثة وبجزء والي وزة عن القطر يتصل بالوتر الثاني بجزء ثالث منه ولا يمكن اتصاله بشيء
من الخطوط الثلاثة بنقطتين متصلتين او منفصلتين اذ يلزم التحتي والخطان المتقاطعان ا و
احاطتهما بسطح مع استقامتهما فيكون القطر القاطع ثلاثة اجزاء وهو سف ولا يخفى ان هذا الدليل ماخوذ
من كلام الشيخ الرئيس حيث نبه على نفي الجزء بلزوم مساواة قطر المربع لضلعه فيما اذا فرضنا
سطحا مربعا ذو ستة عشر جزءا متلاصقة مثلا هكذا

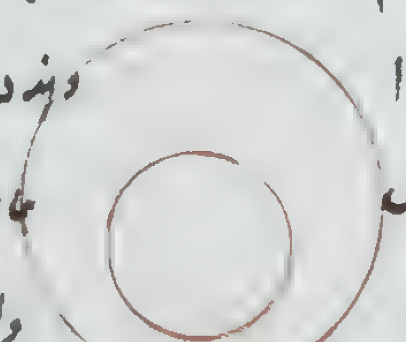
كما لا يخفى على النبيه اذ لا تفرقة
بينهما الا باعتبار كون السطح مستطيلا هيهنا ومربعا عنه الشيخ وبذالك لا يتفاوت الحكم وان ما بين
محيطه اى محيط شكل الكرة الثالث الموصوف في الحروف وهو اسلم لبصيرته هكذا ا ه ب اشعر



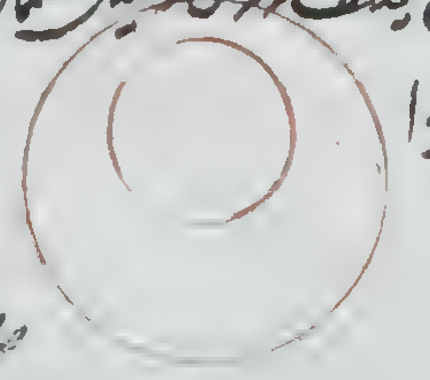
حسن ... تعوى
حسن ... محسنی

بدليل المتكلمين على اثبات الجزء كما هو المشهور وهو وضع الكرة على السطح المستوى فرضع الملاقات غير منقسم
والا لكانت الكرة مضلعة فاية التماس جزء لا يتجزى ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوى بحيث يماسه
بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن السطح غير منقسمة وهو المطلوب وانما قال اشعر لان الدليل
انما هو في الكرة والسطح وههنا في الدائرة والخط كما لا يخفى وما وهو الى شبهة المطفرة اذ ظهور ذلك
انما هو في تماس الخط بالدائرة وتحرك القطر كما هو المذكور في الانموذج الجلالي من لزوم انفراج الحادة
قبل قيامها كما صرح به الا انه مذكور في بيانه ان الزاوية الحادثة من الخط المماس ومن محدب الدائرة
احد الحواد فكل زاوية مستقيمة الخطين تكون اعظم منها ضرورة وان الحادثة من مقعر الدائرة مع القطر اعظم
الحواد واعظم الحواد مع احد الحواد اعني الزاوية الحادثة من الخط المماس ومن القطر قائمة كما تقرر في الاصول
فاذا فرضنا تحرك القطر مع ثبات طرفه المتصل بالزاوية اذ في حركته انضم الى اعظم الحواد زاوية حادة
مستقيمة الخطين وهي اعظم من احد الحواد والمتممة لاعظم الحواد المقائمة فالزاوية الحادثة من مقعر الدائرة
مع القطر بعد حركته تكون منفرجة لا محالة فانتقل اعظم الحواد الى المنفرجة من غير ان يصير قائمة وهو طفرة

وصورته هكذا ا ... عظم الحواد احد الحواد ... قائمة ... و ب ... منفرجة ... منفرجة فتامل واجاب عنه المحقق الدواني بان الزاوية
من مقولة الكيف لا يرد عليه جميع اصناف تلك المقولة فيجوز ان ينتقل السطح من الكيفية التي تسمى
حادة الى الكيفية المسماة بالمنفرجة من غير ان ترد عليه كيفية مسماة بالقائمة ولعمري انها ليست
من الكيفيات الصرفة بل هي من الكيفيات المختصة بالكميات فالحركة بالذات وان كانت في الكيف
لكن يلزم منه بالعرض ان يصير المقدار الصغير كبيرا من غير ان يصير متوسطا وهو ثابت اعلم وان واذا ه
اعظم منه فيكون احد الكرتين في جوف الكرة الاخرى كما في الدائرتين ويكون مركز احدهما منطبقا على مركز الاخرى

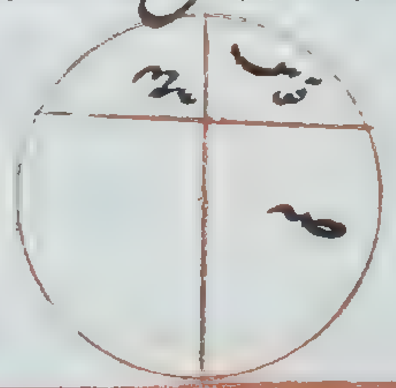


هكذا ... وهذه صورة ما مر من موافق المركز وتحرك الا اخذان حتى تماس
اى ... تماس الاعظم ليختلف المركزان وتحصل المتممان والاوج والحضيض كما في الخارج المركز
والمتمم هكذا ... تبين الما اعلط



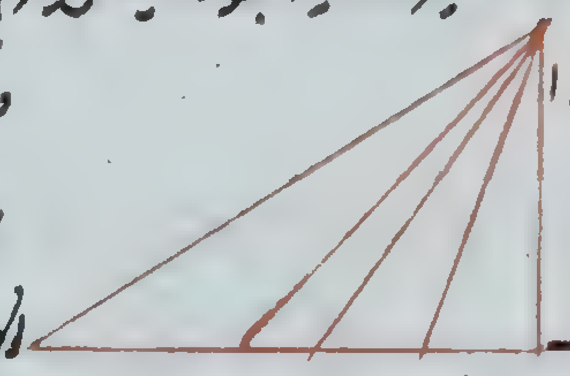
١١٧

صاحب المواقف في قد غلط المتممات حيث حكم بان بعد ما بين المركزين مع انه بقدر ضعف
ما بينهما وذلك لانه لو كان الخارج موافق المركز كان في الصورة الاولى الكائن بين الدائرتين بعد واحد
من جميع الجهات ولا شك في ان ذلك البعد بين المحيطين عند انطباق المركزين انما هو بقدر ما بين المركزين
عند تحققه فيها اذ حركة الصغيرة بعد الانطباق الى جهة الاوج انما هو بقدر المسافة التي كانت بين المحيطين
وبذلك القدر يحصل البعد بين المركزين فيبقى ان البعد الاصلى بقدر ما بين المركزين اذ بقدر ما يتحرك
مركز الخارج الى الاوج يبعد محيط الخارج من محيط المثل في جهة الحضيض فيصير ثخن المتمم ضعف ما بين
المركزين فانهم في تعجبت من موافقة المحقق الدواني له في امثال هذه التوهمات
والعجب منه ان المحقق الدواني انه اهتدى الى غلطه فيما هو دال على نقيض مطلبه كما نبه المقر رة في شرح شرح الجغميني
وفي حواشي تشريح الافلاك وان ساوت بين وتري قوسين منها اى جعلت خطا وترا القوس من الصغيرة
مثله وترا القوس الاخرى من الكبيرة ظهر عليك ان سهم القوس الخارج اى الكبيرة فان كل دائرة صغيرة يكون
في جوف الكبيرة اقصر سهم القوس عبارة عن قدر من القطر المحدود بين طرفيه بالقوس والطرف الاخر
الجيبها وبعبارة اخرى عمود خارج من منتصف القوس واقع على الوتر المار بالطرف الاخر والجيب
عبارة عن العمود الخارج عن احد طرفي القوس الواقع على القطر الخارج من الطرف الاخر وبعبارة اخرى



نصف وتر ضعف القوس هكذا ... ووجه الاقصرية ان الوترين المتساويين
يفرزان من الصغيرة الداخلية ... قوسا اجزائه اكثر من اجزاء قوس الكبيرة
الخارجية فلا محالة يكون تحديب ... الصغيرة اكثر وبازدياد التحديب
يطول السهم كما لا يخفى وان الطاس يسع من الماء في المغارة اقل وفي اسفلها اكثر وانه بناء
على المقدمة السابقة فان مقدارا واحدا هو قطر دائرة الطاس وتر القوس من الدائرة الصغيرة
في اعلى المنارة وتر القوس من الكبيرة على المنارة فحدبة الطاس الذي هو قطعة من دائرة مركزها مركز العالم
اينما كان اى الكروية يكون تحديبها تحت المنارة اكثر وسهم قوسه اطول فيسع الماء اكثر وتحديبها فوق
المنارة اقل وسهمه فسهمه اقصر فيسع من الماء اقل والبرهان الوافي اورده ... في شرح شرح الجغميني
فيحسب ... كالمها وكلما منها نصف القطر منه ره

وذكر بعضهم في حواشي تشريح الافلاك وفيه حف دهر الزاي ان فرضت خدج في ملها الى غير النهاية
اشار الى برهان امتناع اللاتناهي تقريره ان يخرج الذيل الى غير النهاية ثم نوتر الزاوية وبعد فرضها
قائمة لتحصل مثلث ثم نصل بين ب ه والنقاط الغير المتناهية بخطوط لا يتناهى فيلزم كون الاطول من غير المتناهي
محصورا بين حاصرين لانه وتر قائمة هذا
سفسطة يرد عليه مثل ما يرد على اكثر
في جهة او جهتين ولا شك ان الذيل

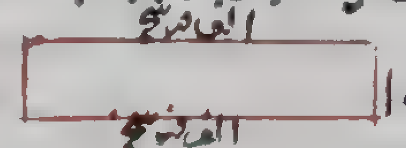


ولا يخفى ان هذا الدليل
براهين هذا المطلب
الا ان غير متناه في جهة
واحدة ثم المراد بما قبله ابطال اللاتناهي في جهتين او اكثر بالطريق الاولى وفي كلامه بشارة الى دقيقة هي ان
المحقق الطوسي استدل في التجريد على بطلان اللاتناهي بقوله وطفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه
مع وجوب التضاعف الى ما لا يتناهى به وتقريره ان لكل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتملا عليه يعني البعد
ما بينهما الذي هو الوتر وتلك النسبة محفوظة فلو ما بلغ بعلي ذا امتداد عشرين ذراعا كان البعد بينهما
ذراعين مثلا وهكذا ولا شك ان الذي هو البعد بينهما متصف بالتناهي لكونه محصورا بين حاصرين فاذا
ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي يعني الامتداد الاول هو عشرة اذرع في الفرض
المذكور الى المتناهي يعني البعد الاول وهو ذراع كنسبة غير المتناهي يعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى ما
المتناهي يعني البعد المحصور بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف وان اتفقت على طرفه وهو منتهى
ذيل الزاي عمود العمودة العزى هو راس الزاي ووصل بخط بينهما بدين رهي العمودين اشار الى طريق
وزن الارض لاجراء القنوات بذي العمودين وطريقه ان تعمل من نحاس او نحوه صفحة مثلثة وراس المثلث
هو ملتقى الساقين المسمى زاوية والضلع الثالث قاعدة المثلث وقاعدة الصفحة وينبغي كون المثلث
متساوي الساقين بحيث اذا وصل بخط بين زاوية الصفحة وبين منتصف القاعدة كان الخط عمودا
على القاعدة وهذا الخط يسمى ارتفاع المثلث ونجعل في منتصف القاعدة ثقبة ونعلق فيها خيطا
على طرفه جسم ثقيل يسمى الشاقول ونعمل على طرفي القاعدة عروتين وناخذ خيطا طوله خمسة عشر ذراعا
من ذراع اليد وندرجه في عروتي القاعدة ونجعل الصفحة في منتصف الخيط المسلوك في العروتين بحيث

يكون

يكون الخط المسمى بارتفاع المثلث محاذيا لمنتصف هذا الخيط المسلوك وكذا يكون منتصف قاعدة
المثلث محاذيا لمنتصف الخيط المسلوك ثم ناخذ خشبتين متساويتين طول كل منهما خمسة اشبار
ويمسكهما رجلان بعد ما بينهما بقدر طول الخيط المسلوك ويقيمان الخشبتين على الارض ويضعا طرفي
الخط المسلوك على راسي الخشبتين باستحكام ويمدان الخيط بحيث يتمدد ويتوتر ولا ينحني بثقل الصفحة
فتكون الصفحة معلقة بهذا الخيط المسلوك بحيث يكون قاعدتها الى السماء وزاويتها الى الارض فان
انطبق خيط الشاقول على ارتفاع المثلث ووقع وسط الشاقول على زاوية الصفحة فالموقفان متساويان
والا ينزل طرف الخط شيئا فشيئا من راس احد الخشبتين متصلا بجزء اخر منها تحت راسها الى
ان ينطبق راس خيط الشاقول على خط الارتفاع ووسط الشاقول على الزاوية ويحفظ مقدار النزول
ويجب تعديل الخشبتين لتساويهما حتى لا يكون فيهما اعوجاج ويستوي سطوحهما بحيث يمكن تقسيم
الاجزاء ويعلم بها مقدار النزول فالاولى ان يقسم سطح الخشبتين بالاجزاء كتقسيم الاسطرلاب
ثم ينقل في مكانه احد الرجلين الكائن في الجهة التي يراد وزن الارض فيها ويذهب الى اخر المثلث
الجهة ويعمل كما مر فمن جانب كل رجل حصل الانطباق بعد تنزيل الخيط راس خشبته يكون الارض
في جهته اخفض فاذا علم انخفاض عدة من الاراضي في جهة رجل وارتفاع عدة اخرى منها في جهته
يحفظ كل من الصعود والنزول على حدة اي يجمع مقادير الصعود باسرها ومقادير النزول باسرها
من اجزاء الخشبتين فان تفاوتا يلقي القليل من الكثير فالباقي تفاوت ما بين المنبع والارض الذي
يراد اجراء الماء اليها وان لم تساوي المقداران تعسر اجراء الماء الى الجهة المطلوبة وان زاد
الصعود في تلك الجهة امتنع الاجراء اليها وان انعكس سهل فنقول عمود راس الزاي مع عمود الذي
اقيم على طرفه اي على منتهى ذيله كالخشبتين والخط الذي وصل بين راسي العمودين بمنزلة الخيط المدرج
في العروتين الذي في يدي الرجلين والخط الاخر الواصل بين اسفلي العمودين الذي هو ذيل الزاي بمنزلة
الارض الموزونة واما انه ليس فيما نحن فيه صفحة مثلثة معلقة فلا يضر لانه ادعى بالاشارة دون تمام
التصوير كيف وليس هيهنا عروتان ورجلان وادوات قوله والله اعلم وفيه حرف وهو البا ان وصلت بين

عمودية المخرجين في الجملة بخط مخرج الى الفجر فاذا ديكرن حصل الخط الباء ايضا كذلك

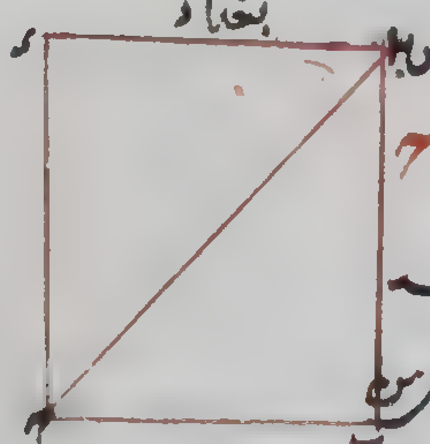
لكن ا  حصل لك الاذعان بان مساحة ظفرك ازيد بكثير من مساحة

مثلث قاعدته سمرقند وراسه بغداد اذ لنا ان نرسم مثلثا او مربعا على الظفر ثم نفرض خطا

واصلا بين بغداد وسمرقند هو خط اب ونعمل عليه سطحا مستطيلا يساوي ذلك المربع والمثلث

وهو سطح اب ج د بحيث يكون مربعه من اول الاصول ولا محالة يكون الضلع الآخر منه ا

المستطيل اعني كلا من ا د ب ج في غاية الصغر بحيث لا يمكن الاحساس به



ولما كان السطح قابلا للقسمة الغير المتناهية وجب التوالي ثم نقول قطر ا ج

منصف لهذا المستطيل الى مثلثين راس احدهما وهو ا ب سمرقند

ج بغداد اعني ا وقاعدته بسمرقند اعني ب ج والثاني بالعكس فكل من

المثلثين المذكورين اصغر من المستطيل المساوي للظفر تقريبا لانه اصغر من الظفر كما بينا ويمكن فرض خطوط

غير متناهية خطر فيما عنه ا او الطرف الآخر فيما بين ب ج لانقسام ب ج الغير المتناهية

فالمثلثات الحادثة كلها اصغر من نصف المستطيل بمراتب شتى ويثبت الحكم فيها فلذا قال

المصنف ازيد بكثير بل نقول المربع والمثلث المعمول على الظفر لا يستوعب الظفر لا محالة لاختلاف الشكل فالظفر

زايد من هذه الجهة ايضا بل نقول لنا ان نعمل مربعا يساوي جزءا من الفجر من الظفر ثم نعمل سطحا

على الخط الواصل بين بغداد وسمرقند مثله وتتم البيان وبه يظهر حقيقة قوله ازيد بكثير ومدار الكل على قبول السطح

للقسمة الغير المتناهية فتامل حتى ا(ه) انتهى ما افاده المصنف تعالى ولقد جاد فيما افاد والحمد لله

على التمام والصلوة على محمد وآله المعصومين الطاهرين

تمت نسخة في يوم السبت ... عشر من ...

صفر المظفر من شهور

1229

سنة

بيد الحقير ...

محمد حسن ابن ...

... علي

...

وقف کتابخانه استان قدس رضوی
حسن فرید محسنی

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

والحمد لله رب العالمین والصلوة علی محمد وآله اجمعین — ولو کان الترک من طهارتین فی یومین

هرگاه دو طهارت در عرض دو روز واقع شده باشد و مختص کسب احتمال عقلا یکی
از ان دو روز بعینه نداشته باشد بلکه احتمال هر دو روز داشته باشد اما مختص این دو روز باشد
و معلوم باشد که خارج ازین دو روز نیست عضوی ترک شده باشد مثل اینکه در روز شنبه و یکشنبه
دو طهارت واقع شده باشد که در هر یک ازان دو طهارت عضوی ترک شده باشد اما معلوم باشد
که خارج ازین دو روز نیست پس میگوییم که ان سه قسم می شود اول اینکه معلوم باشد که یکی در شنبه واقع شده
و دیگری در یکشنبه دوم اینکه معلوم باشد که هر دو در یک روز واقع است اما معلوم نیست که ان روز شنبه است
یا یکشنبه سیم اینکه معلوم نباشد که هر دو در یک روز واقع شده یا یکی در روزی و دیگری در روز دیگر و متن ره
اشاره بقسم اول کرده است باین عبارت که فان ذکر المتفرق صلی عن کل یوم ثلث صلوات
یعنی اگر در پیش آید که ان دو طهارت دران دو روز متفرق بوده و در یک روز مجتمع نبوده از جهت هر روز
سه نماز میکند یکی دو رکعتی که ان نماز صبح بوده باشد و یکی چهار رکعتی که ان مردد است میان ظهر و عصر و عشا
و یکی سه رکعتی که نماز مغرب است و ترتیب میان اینها معتبر نیست چرا که ان سه نماز برای تحصیل یک نماز است
که دران روز فوت شده و در یک نماز ترتیب نمی شود و هرگاه این سه نماز را ادا کند که مجموع شش
نماز شود از عهده خللی که دران طهارت واقع شده بیرون امده خواهد بود و این در صورتی است
که در این دو روز مسافر نباشد و اگر درین دو روز مسافر باشد از جهت هر روز دو نماز میکند یکی دو رکعتی
که ان مردد است میان نماز صبح و ظهر و عصر و عشا و یکی سه رکعتی که ان نماز مغرب است و ترتیب میان اینها معتبر
نیست چنانکه گذشت پس هرگاه این دو نماز باین صفت ادا کند که مجموع انها چهار نماز بوده
باشد از عهده خللی که دران دو طهارت واقع شده بیرون آمده است و اگر در یکی ازان دو روز

مسافر

عصر و

مسافر نبوده باشد و در دیگری مسافر باشد بر وجهی که قصر بر او لازم شود از جهت روزی که مسافر است
دو نماز میکند و برای روزی که مسافر نیست سه نماز میکند پس اگر روز اول مسافر باشد ان دو نماز را
مقدم میدارد و اگر روز اول مسافر نباشد سه نماز را مقدم میدارد و بعد ازان دو نماز ادا کرده باین قول
وان ذکر جمعها فی یوم واشتبه صلی اربعا یعنی اگر در پیش اید که این دو طهارت در یک روز بوده و بر او
مشتبه شده باشد که در کدام یک ازین دو روز بوده چهار نماز میکند دو رکعت که عبارت از
نماز صبح است و چهار رکعت که مردد است میان ظهر و عصر و سه رکعت که نماز مغرب بوده باشد و چهار رکعت
که مردد است میان ظهر و عصر و سه رکعت که نماز مغرب بوده باشد و چهار رکعت که مردد است میان عصر و عشا
و این در صورتی است که مسافر نبوده باشد و اگر مسافر بوده باشد که قصر بر او واجب باشد سه نماز میکند
دو رکعت که مردد است میان صبح و ظهر و عصر و سه رکعت که عبارت است از مغرب و دو رکعت که مردد است
میان ظهر و عصر و عشا و اگر در روزی مسافر نباشد و در روزی دیگر مسافر باشد که قصر بر او واجب باشد
پنج نماز میکند دو رکعت که مردد است میان صبح و ظهر و عصر و چهار رکعت که مردد است میان ظهر و عصر و سه رکعت
که نماز مغرب بوده باشد و چهار رکعت که مردد است میان عصر و عشا و دو رکعت که مردد است
میان ظهر و عصر و عشا و مصنف ره بصورت اتمام در هر دو روز اقتصار کرده و صور دیگر را حواله بقیاس
کرده چه قیاس بر صورت اتمام کرده حال صورت قصر و اختلاف ان دو روز در قصر و اتمام استعلام
میتوان کرد و پوشیده نماند که این صورت بعینها همان صورت است که گذشت یعنی صورت اشتباه
در طهارات روز واحد که سابقا گذشت و فرقی میان این دو صورت نیست پس اعاده آن درین صورت
ترک عضوی از طهارتین از جمله طهارات دو روز فایده ندارد و اولی حمل پیش ازین مصنف بیان کرده
که اگر در یک روز از دو طهارت ترک عضو شده باشد و هر یک ازان دو طهارت مختص شده باشد
و معلوم نباشد که ان دو طهارت کدام یک ازین پنج طهارت است که دران روز ساخته بر غیر مسافر
لازم است که چهار نماز کند و بر مسافر لازم است که سه نماز کند و این حکم تفاوت نمیکند خواه ان روز معین
باشد مثل اینکه معلوم باشد که ان روز شنبه بوده و خواه معین نباشد مثل اینکه مشتبه باشد میان شنبه

وقف آستان قدس رضوی
حسن فرید محسنی

و یکشنبه و حکم هر دو صورت یعنی تعیین و اشتباه یکی است پس فایده اینکه مقرره صورت اشتباه را در اینجا ذکر کرده چیست و مصنف از این سؤال جواب گفته است باین قول و تظهر الفائدة فی تمام احد الیومین و تقصیر الآخر حتما فیزید ثنائیة او بالتخییر یعنی فایده صورت اشتباه آن روز در میان دو روز و تفاوت میان صورت اشتباه و عدم اشتباه اینست که در صورت عدم اشتباه مسافر سه نماز میکند و غیر مسافر چهار نماز میکند و در صورت اشتباه ممکن است که یک روز قصر بر او لازم باشد و یک روز اتمام و دران صورت پنج نماز میکند چنانکه مذکور شد و اگر در یک روز قصر بر او لازم و در روز دیگر میان قصر و اتمام مخیر باشد مثل اینکه در حایر کربلا یا معلا یا در مسجد کوفه باشد یا اینکه در روزی اتمام بر او لازم باشد و در روز دیگر مخیر باشد اگر دران روز تخییر اتمام را اختیار کند حکم آن دارد که اتمام دران روز بر او لازم باشد و اگر قصر اختیار کند حکم آن دارد که دران روز قصر بر او لازم باشد و تفصیل صور این مسئله این است که اگر هر دو روز مسافر نباشد چهار نماز بر او واجب است صبح و چهار رکعت مردد میان ظهر و عصر و سه رکعت مغرب و چهار رکعت مردد میان عصر و عشاء و هر دو نماز که باعث خلل دو طهارت از و فوت شده درین ضمن بعمل می آید و این صورت اولست و اگر در هر دو روز مسافر باشد که قصر بر و متعین باشد سه نماز میکند دو رکعت مردد میان صبح و ظهر و عصر و مغرب و دو رکعت مردد میان ظهر و عصر و عشاء و هر دو نماز که بجهت فساد این دو طهارت از و فوت شده درین ضمن بعمل می آید این صورت دوم است و اگر در یک روز مسافر نباشد و در روز دیگر مسافر باشد پنج نماز میکند دو رکعت مردد میان ظهر و عصر و چهار رکعت مردد میان ظهر و عصر و مغرب و چهار رکعت مردد میان عصر و عشاء و دو رکعت مردد میان ظهر و عصر و عشاء و ترتیب میان این دو رکعت و چهار رکعت اخیرین نیست هر کدام را که خواهد مقدم دارد و هر دو نماز که احتمال وجوب قضاء آن روز درین ضمن حاصل است و این صورت سیم است و اگر در یک روز مسافر باشد بر وجهی که مخیر باشد میان قصر و اتمام و در روز دیگر مسافر نباشد اگر دران روز تخییر اتمام اختیار کند حکم آن دارد که در هر دو روز مسافر نباشد بلکه اتمام بر او واجب باشد و این صورت چهارم است و اگر دران روز قصر اختیار کند حکم آن دارد که در روزی اتمام بر او واجب باشد و در روزی

دیگر

دیگر قصر و این صورت پنجم است و اگر در روزی قصر بر او واجب باشد و در روز دیگر مخیر باشد اگر اتمام را اختیار کند حکم آن دارد که در روزی قصر بر او واجب باشد و در روزی دیگر اتمام و این صورت ششم است و اگر قصر اختیار کند حکم آن دارد که در هر دو روز قصر بر او واجب باشد و این صورت هفتم است و اگر در هر دو روز مخیر باشد و در هر دو اختیار اتمام کند حکم آن دارد که در هر دو روز اتمام بر او واجب باشد و این صورت هشتم است و اگر در هر دو روز قصر اختیار کند حکم آن دارد که در هر دو روز قصر بر او واجب باشد و این صورت نهم است و اگر یک روز قصر اختیار کند و یک روز اتمام حکم آن دارد که در روزی قصر بر او واجب باشد و در روزی اتمام و پوشیده نماند که سه چیز درین مقام هست که تنبیه بر او باید کرد اول اینکه صور مسئله باین طریق که گفتیم وقتی منحصر درین مذکورات می شود که در روزی یا اتمام یا قصر بر او واجب باشد و در روز دیگر یا اتمام بر او واجب باشد یا مخیر باشد مجملا حکم قصر یا اتمام یا تخییر مستوعب روز باشد اما اگر مستوعب نباشد بلکه بعضی از روز قصر بر او واجب باشد و بعضی دیگر اتمام و روز دیگر یا اتمام یا قصر بر او واجب باشد یا مبعض باشد یا حکم تخییر چنین باشد صور مسئله زیاده از این می شود و فایده در ضبط و تفصیل آنها نیست دوم لفظ حتما که در کلام مقرره واقع شده است ممکن است که حال باشد از تمام و تقصیر یعنی فایده ظاهر میشود در حالی که آن تمام و قصر محتوم بوده باشد و چون حتم مصدر است احتیاج بتثنیه و جمع ندارد بلکه در صورت افراد و تثنیه و جمع بر یک حال است چنانکه در آیه کریمه افنضرب عنکم الذکر صفحا کلمه صفحا را حال از ضمیر جمع گرفته اند و گفته اند که چون مصدر است افراد آن وجهی ندارد و تمام و تقصیر چون بواسطه حرف جر مفعول [؟] واقع شده اند از تعدیه بر عامل مستغنی اند و ممکن است که لفظ حتما از مضاف تقصیر و تمام یا حال الیومین و یا خبر تمیز واقع شده باشد چنان ضمائم نسبت بوجوه و کیفیت آن ابهامی دارد و تعیین آن ابهام بتمیز مذکور واقع میشود و اعراب ترکیب مذکور بر وجهی که گفتیم اظهر از آن است که شیخ علامه در شرح قواعد گفته و بنا بآنچه او گفته که تمام لازم است و تقصیر متعدی است و تعدیه بر عامل بر وجه مختلف ضرور میشود وجهی ندارد و هیچ احتیاجی بتعدیه بر عامل نیست و ممکن است که تقصیر را مصدر مبنی مجهول قرار دهیم و بر آن تقدیر میان ایشان اختلاف بلزوم و تعدی نخواهد بود و سیم

این است که اختیار تمام یا قصر ممکن است که در حال ادا باشد که فاسد شده و اعتبار آن را ببعضی از افاضل
نسبت داده و بسیار بعید است چرا که هرگاه در حال اختیار قصر کرده باشند مثلا و فاسد شده باشد لازم
نیست که در حال قضا نیز همان را اختیار کنند و ظاهر این است که عدم اختیار در قضا است و وجوب تقدیم
فائتة الیوم علی حاضرته لا غیر عطف است بر تمام جملة الیومین یعنی فایده ظاهر میشود در صورت تمام جملة الیومین
الا آخره و در صورت وجوب تقدیم فائتة یوم بر حاضره همان یوم باین معنی که اگر نمازی از کسی فوت شده باشد
مثل نماز صبح و در همان روز بیادش آید او را باید که بر نمازهای آن روز که میکند مقدم دارد مثلا اگر
پیش از نماز پیشین بیادش آید همان دم بکند و اگر بعد از دخول وقت پیشین بیادش آید باید
که نماز پیشین را تأخیر کند تا نماز صبح را قضا کند و بعد از آن نماز پیشین را ادا کند و اگر روزی دیگر
بیادش آید قضا بر ادا تقدیم کردن واجب نیست و معنی لا غیر این است که وجوب تقدیم فائته بر غیر حاضره
آن روز باشد چنانکه گفتیم یا آنکه فایده در غیر این دو جا ظاهر نمیشود و بیان ظهور فایده برین تقدیر
این است هرگاه فرض کنیم که روز یکشنبه در وقت عشا بیاد مکلف آید که روز شنبه خللی در
طهارت بر وجه مذکور واقع شده و اشتباهی در تعیین آن روز نشده معلوم است که اگر در آن مسئله
قائل باشیم که فائته را مطلقا بر حاضره مقدم باید داشت صبحی باید کرد قضا و چهار رکعت مردد
میان ظهر و عصر قضا و مغرب را قضا و چهار رکعت مردد میان عصر و عشا قضا و اگر هنوز مغرب و عشا
وقت را نکرده باشد بعد از این نمازها اداء عشائین نیز میکند و اگر کرده باشد چیزی دیگر نیست و اگر
فرض کنیم که اشتباهی واقع شده که آن خلل در روز شنبه بود یا در روز یکشنبه نماز صبح میکند
قضا و چهار رکعت میکند مردد میان ظهر و عصر قضا و مغرب میکند مردد میان ادا و قضا و چهار رکعت
مردد میان ادای عشاء و قضای آن و قضاء عصر چه محتمل است که مغرب و عشاء آن ادا نکرده
بوده باشد و برین تقدیر نیز تقدیم قضاء بر اداء واجب است و رعایت آن شده پس در وجوب
تقدیم قضاء بر اداء فرق میان تعیین و اشتباه نیست نهایة الامر در صورت تعیین اگر اداء را
نکرده بود تقدیم واجب بود و بر تقدیر کردن اعاده آن واجب نیست و در صورت اشتباه البته

تقدیم

تقدیم واجب است و اگر قائل باشیم که فائته را مطلقا یا فائته همان روز را بر او مقدم داشتن
لازم نیست آن نماز مغرب و عشاء را میکند بعد از آن چهار نماز بترتیب مذکور میکند البته و در
صورت اشتباه خواه نماز مغرب و عشاء را کرده باشد و خواه نکرده باشد و در صورت تعیین
اگر کرده باشد اعاده آن دو نماز در کار نیست و اگر نکرده باشد آن دو نماز را میکند و بعد از آن
قضای صلوات فائته بطریقی مذکور بجا می‌آورد پس در وجوب تقدیم فائته بر حاضره فرق نشد
و اگر قائل باشیم که تقدیم فائته همان روز بر حاضره آن واجب است و غیر آن واجب نیست در صورت
اشتباه رعایت تقدیم قضا بر ادا بر وجه مذکور واجب است یعنی صبحی میکند قضا و چهار رکعت
مردد میان ظهر و عصر و مغرب مردد میان ادا و قضا و چهار رکعت معین مردد میان عصر قضا و عشاء
اداء و قضا و اگر عشائین را کرده باشد و اگر نکرده باشد رعایت تقدیم واجب است و در صورت
تعیین صلوات رعایت تقدیم واجب نیست چه بران تقدیر آن فائته یوم نخواهد بود و آنچه اقرب است
در شرح کلام متن این است و خالی از نظر نیست چرا که فرق هر چند در وجوب تقدیم و عدم
آن لیکن مسامحه از وجوه دیگر البته فرق حاصل است پس فایده را منحصر در آن دو فرق ساختن
لطفی ندارد و نیز ممکن است که در مثال مذکور فرض تعیین در یکشنبه کنیم و بعد از آن اشتباه را
بضمیمه شنبه قرار دهیم در آن صورت فرق در اقوال دیگر نیز ظاهر میشود و مع ذلک در
فرع که مذکور شد که آن مراد متن است تکلف ظاهری هست و کلام شارح در این مقام مشوش است
و وجوه دیگر در کلام متن محتمل است که فساد آن بیشتر است از آنچه مذکور شد و فایده در تعرض
از نهایت و لو صلی الجمیع و المتفرق صلی عن کل یوم ثلث صلوات یعنی اگر نداند که دو طهارت
در یکی از این دو روز بوده لا علی التعیین یا این دو طهارت برین دو روز منقسم و متوزع
بوده پس اگر مقیم باشد و مسافر نباشد از هر روزی سه نماز میکند چه احتمال دارد که از هر روزی
یک طهارت فوت و فاسد شده باشد و بران تقدیر مذکور شد که از هر روزی سه نماز میکند
چه احتمال دارد که از هر روزی یک طهارت بعد و چون بنای این مسائل بر وجوب یقین برائة است

بایستی این احتمال را رعایت کنند و اگر واقع احتمال اول بوده باشد آن نیز درین ضمن حاصل میشود هر دو نمازی
که تصویر توان کرد از نمازهای یک روز در ضمن نمازهای دو روز بفعل آمده هست و اگر مسافر باشد و تقصیر
بر او واجب و متعین باشد از هر روزی دو نماز میکند دو رکعتی که در میانه صبح و ظهر و عشا
و مغرب و اگر در یکی مسافر و یکی مقیم بوده باشد از جهة روزی که مقیم بوده چهار نماز میکند اعاده رکعت را
بقصد صبح مخصوص نمیسازد بلکه مردد در میانه چهار نماز که صبح و ظهر و عصر و عشا بوده باشد میکند و از جهة روزی
که مسافر بوده دو نماز میکند و مراعات ترتیب نیز باید کرد پس اگر روز اول مقیم بوده باشد چهار نماز را
مقدم میدارد و اگر مسافر بوده باشد دو نماز را و کذا البحث لو توضّأ خمسا لکل صلوة طهارة عن حدث
ثم ذکر تخلل حدث بین الطهارة و الصلوة و اشتبه یعنی اگر هر نمازی از نمازهای پنجگانه بیک وضو
بکند و آن وضو محض تجدید نبوده باشد بلکه محدث بوده باشد و بعد از آن وضوها ساخته و رفع آن حدث
کرده باشد و یاد شما مده باشد که بعد از طهارت و قبل از صلوة حدثی از او صادر شده و بر او مشتبه شده باشد
که کدام یک ازین طهارت بوده که میانه او و نماز حدث در آمیخته بود همین بحث که در ترک
عضوی از اعضای وضو مذکور کردیم هست که اگر از یک طهارت باشد چه باید کرد و اگر از دو طهارت بوده باشد
چه باید کرد و جمیع احکامی که سابقا ذکر کردیم همگی در آن جاریست چرا که فرق میانه اینکه وضو بترک عضوی باطل
شده باشد یا اینکه بحدث باطل شده باشد و این معنی ظاهر است و احتیاج بشرح ندارد و لو صلّی الخمس بثلث
طهارات فان جمع بین الرباعیتین بطهارة صلّی اربعا صبحا و مغربا و اربعا مرتین یعنی اگر پنج نماز را
بسه وضو بجای آورده باشد پس اگر دو نماز چهار رکعتی را از آن جمله بیک وضو کرده باشد خواه پیش از دو
نماز چهار رکعتی دیگر اینها اضافه کرده باشد و خواه آن دو چهار رکعتی را بآن وضو کرده باشد و پس
دانسته باشد که بعد از یکی از این سه وضو حدثی واقع شده آن وضو باطل شده است چهار نماز میکند صبحی
و مغربی و دو چهار رکعتی و وجه تکرار نماز چهار رکعتی این است که محتمل است که وضویی که حدث بعد از او واقع شده
وضویی باشد که نماز چهار رکعتی را با او کرده و تفصیل درین مقام آنست که یا میدانند که جمیع این دو نماز
بکیه طریق واقع شده و یا نمیدانند و بر تقدیر اول که دانسته چگونگی جمع هست چهار صورت متصور هست

اوّل آنکه

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فرید الله محسنی

اول آنکه صبح را بیک طهارت کرده باشد بعد از آن ظهر و عصر را بیک طهارت جمع کرده باشد بعد از آن مغرب
و عشا را بیک طهارت جمع کرده باشد و درین صورت در کار نیست که صبح را مقدم دارد بلکه صبح را
هر وقت که خواهد میتواند کرد و آنچه لازم است این است که مغرب را بر یکی از آن دو چهار رکعتی مقدم
دارد تا اگر خلل در وضو باشد که مغرب عشا را با آن کرده از عهده آن نیز بیرون آمده باشد
پس دو نماز چهار رکعتی میکند اول مردد در میانه ظهر و عصر دوم مردد در میانه عشا و عصر و مغرب را میان دو تا میکند
یا مقدم بر دو و صبح را هر وقت که میخواهد میتواند کرد دوم آنکه صبح و ظهر و عصر را بیک وضو کرده
و مغرب را بوضویی و عشا را بوضوی دیگر و درین صورت واجب است که صبح را قبل از دو چهار رکعتی که اول را
بجا آورد که بر تقدیر فساد وضوی صبح آن دو چهار رکعتی نیز قضا شده خواهد و ترتیب میانه نمازهای قضا بر وفق ترتیب
ادا واجب است و مغرب را پیش و پس و میان و هر جا که خواهد میکند چرا که ترتیب میانه اینها و مغرب نیست
و در اطلاق هر یک از رباعیتان فایده نیست بلکه با اطلاق چهار رکعتی اول میانه ظهر و عشا و میکند
و چهار رکعتی ثانی را میانه عصر و عشا و تعیین ثانیه ازین دو چهار رکعتی جهت اضافت دیگر است بلکه
شیخ زین الدین ره در فواید القواعد گفته وجهی ندارد سیم آنکه صبح را بطهارتی کند بعد از آن ظهر و عصر
و مغرب را بطهارتی بعد از آن عشا را بطهارتی و درین صورت مغرب را از آن دو چهار رکعتی موخر
باید داشت و احتمال عشا را بهر کدام از آنها که خواهد اضافه کند اگر خواهد چهار رکعتی اول را تردید
میان ظهر و عصر و عشا کند و اگر خواهد چهار رکعتی ثانی را میانه عصر و عشا تردید کند چرا که عشا
با وضوی اینها و مغرب شریک نیست پس بر تقدیر فساد وضوی عشا و اینها احتمال ندارد و صبح اگر فاسد
نبوده باشد او نیز با اینها قضا نشده و در بطلان با اینها مجتمع نیست پس او را هر جا که خواهد میکند
خواه مقدم و خواه موخر خواه در میانه چهارم آنکه صبح را بطهارتی کند و ظهر را بطهارتی بعد از آن عصر
و مغرب و عشا را بطهارتی پس مغرب را در میانه دو چهار رکعتی میکند و اول را عصر قرار میدهد و دوم را
عشا و یکی را ازین عصر و عشا را میان ظهر و او تردید میکند و صبح را هر وقت خواهد میتواند و بر تقدیر
آنکه نمیدانسته باشد کیفیت جمع ما بین دو رباعیه را بیک وضو پس واجب است که پنج نماز

که چراکه احتمال دارد در صورت اول واقع باشد و بنابراین واجب است که بعد از مغرب چهار رکعتی بجا آورده باشد
واحتمال دارد که صورت سیم واقع باشد و بنابراین آخر مغرب از دو چهار رکعتی لازم است و این جمله چهار
نماز میشود و دو نماز صبح نیز لازم است پس پنج نماز ضرور افتاده و کمتر از آن مجزی نیست والمسافر یجزی
ثنائیتین والمغرب بینهما یعنی مسافر را سه نماز کافیست که دو نماز دو رکعتی بوده باشد و مغرب در میان
واین عبارت در بعضی از نسخ موجود است و در بعضی نه و صحت ندارد مگر در صورت چهارم و چنانکه عبارت
اول که متضمن حکم مقیم است انطباق بر هیچ یک از آن چهار صورت ندارد و چه مفهوم از آن عبارت
عدم وجوب ترتیب است و در هر یک از اینها ترتیب ضرور است والله اعلم الثالث یعنی اگر
دانسته که میان دو رباعی یک وضوء جمع نکرده است اکتفا به سه نماز میکند و آن دو صورت دارد اول
آنکه صبح و ظهر را بیک وضوء کرده باشد و بعد از آن عصر را بوضوء دوم و مغرب و عشاء را بوضوء دیگر پس در این
صورت تقدیم صبح و مغرب بر رباعیه ضرور است چه احتمال فساد هر یک از صبح و مغرب هر دو بر تقدیر
فساد هر یک از آن دو رباعیه که در ادا بعد از او واقع شده فاسد است پس مقتضای تأخر باید داشت
و میان صبح و مغرب ترتیب ضرور نیست و آن رباعیه را میان ظهر و عصر و عشا مردد میکند دوم اینکه
صبح و ظهر را بطهارت ادا کرده باشد و بعد از آن عصر و مغرب را بطهارت دوم و عشاء را بطهارت دیگر پس واجب است
که اول صبح را کند و بعد از آن چهار رکعتی را که مردد میان ظهر و عصر و عشاء و مغرب را بعد از این هر دو کند
چراکه هرگاه صبح فاسد شود ظهر نیز فاسد است پس تقدیم او بر چهار رکعتی ضرور است و هرگاه مغرب فاسد باشد
عصر نیز که مقدم بر او است فاسد است پس تقدیم چهار رکعتی که قضای عصر نیز بر تقدیر فساد وی است و حاصل میشود
بر مغرب ضرور است و چهار رکعتی را مردد میان ظهر و عصر و عشاء میکند و اگر نه داند که بکدام یک از این دو صورت
نماز بجا آورده بنحو اول و دوم چهار نماز باید بکند چراکه در صورت دوم آخر نماز چهار رکعتی
از مغرب لازم بود و در صورت اول تقدیم چهار رکعتی بر مغرب لازم بوده پس مغرب را میان دو چهار رکعتی
کردن لازم است و این مجموع سه نماز مردد و تقدیم صبح بر یکی از این دو رباعیه ضرور است خواه مقدم
بر هر دو باشد خواه میان رباعیه اولی و مغرب و خواه میان مغرب و رباعیه ثانیه کند والحمد لله رب العالمین تم تم

۱۲۲۹
۲۲ شهر صفر المظفر

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

ولو تهیّئ عتق الجاریة هرگاه جاریه داشته باشد و او را بدهد و غلامی عوض آن بگیرد و در آن بیع
خیاری بوده باشد ثم اعتقهما معاً پس هر دو را یکدفعه آزاد کند و وجه آن یکدفعه گفته است
که اگر اول بنا غلام را آزاد کند پس خیار او ساقط میشود و بعد از آن جاریه را آزاد کند بعد از
لزوم بیع تصرف در ثمن کرده خواهد بود قطعاً و اشکالی لازم نخواهد آمد فان کان الخیار له بطل العتقان
پس اگر خیار از مشتری بوده باشد هر دو آزادی باطل خواهد بود لانه بعتق الجاریة مبطل للبیع
چراکه او بآزاد کردن جاریه بیع را ابطال کرده است چنانکه سابق مذکور کرده است که هرگاه بایع
صاحب اختیار خیار تصرف کند در عوضی که خود داده ابطال بیع کرده خواهد بود و مشتری نیز مثل
اوست که هرگاه تصرف در عوض خود کند بیع را فسخ کرده خواهد بود و بعتق العبد ملتزم به و بآزاد
کردن غلام که از بایع گرفته التزام بیع و اسقاط خیار خود کرده خواهد بود چنانکه سابقاً مذکور شد
که اگر صاحب خیار در عوضی که داده تصرف کند خیار او ساقط میشود فعتق کل واحد منهما یمنع عتق
الآخر فیتدافعان یعنی آزاد کردن هر کدام مانع آزاد کردن دیگری خواهد بود چراکه آزاد کردن بنده
که حال آنکه چنین نیست در مذهب امامیه باطل است و آزاد کردن غلام باعث این میشود که جاریه
حال بایع غلام باشد و حال مشتری نباشد و هرگاه جاریه مال مشتری نباشد آزاد کردن مشتری او را
اثری نخواهد بخشید و اگر یکی از اینها را صحیح دانیم و دیگری را باطل تحکم و بیهوده خواهد بود چه هر دو
باهم واقع شده یکی را بر دیگری ترجیح دادن معنی ندارد و یحتمل عتق الجاریة و احتمال دارد که جاریه
آزاد شود و بر این تقدیر غلام آزاد نخواهد شد لان العتق فیها فسخ چراکه آزادی که در جاریه
واقع است فسخ بیع است بنابرین که جاریه عوضی است که مشتری به بایع داده یعنی ثمن است و مشتری
در این صورت صاحب خیار است و هرگاه صاحب خیار در عوضی که خود داده تصرف کند فسخ بیع کرده
خواهد و فی العبد اجازة و آزادی که در عبد واقع شده اجازه بیع است بنابرین که عبد عوضی است
که مشتری از بایع گرفته یعنی مبیع است و عتق او تصرفی است که مشتری صاحب خیار در او کرده و تصرف

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فرید محسنی

صاحب خیار در راو کرده و تصرف صاحب خیار در عوضی که گرفته است اجازه و التزام بیع و اسقاط خیار است
واذا اجتمع الفسخ والاجازة قدم الفسخ و هرگاه فسخ عقد و اجازه و التزام آن در یک جا جمع شوند فسخ
مقدم است و التزام بیع اثری ندارد و کالو فسخ احد المتعاقدین واجاز الآخر چنانکه در صورتی که بایع و مشتری
هر دو خیار داشته باشند و یکی از ایشان مثلا مشتری فسخ کند و دیگری مثلا بایع اجازه داده التزام بیع کند
فان الفسخ یقدم به درستی که فسخ در آن صورت مقدم است و بیع باطل می‌شود و اجازه اثری نمی‌بخشد و ممکن
فیه احتمال نیز عتق جاریه که فسخ است اعتبار ندارد و عتق عبد با اثر است و این احتمال ضعیف است چرا که هرگاه
دو رایت کسی کرده فسخ یک کس را اعتبار کردن و التزام دیگری را اعتبار نکردن صورت نه دارد بخلاف الاولی صورت
دیگر که در آن صورت فسخ را مشتری کرده و التزام را بایع و ظاهر است که التزام بایع اثری که می‌بخشد
آنست که خود حق خودش را که خیارش بوده باشد ساقط میکند و حق مشتری را که خیار وی بوده باشد ساقط نمیکند پس مشتری
بخیار خود فسخ بیع میکند بی مانعی و معارضی و در ما نحن فیه مشتری التزام کرده است با آزاد کردن عبد پس خیار
خود را ساقط کرده و هرگاه خیارش ساقط بوده باشد با آزاد کردن جاریه که فسخ است اثری نخواهد بخشید
فی عتق العبد یعنی احتمال دارد که عبد آزاد شود و جاریه آزاد نخواهد بود چه بر آن تقدیر بیع لازم شده است
و اگر جاریه آزاد شود بیع فسخ میشود لان الاجازة ابقاء للعقد والاصل فیه الاستمرار چرا که اجازه
و التزام عقد که در ضمن آزادی عبد لازم می‌آید مستمر داشتن عقد بیع است و اصل در عقد بیع استمرار است
پس آزادی عبد موافق اصل است و موافقت اصل یک قسم ترجیح است و هرگاه آزادی عبد ترجیح داشته باشد
او را مقدم باید داشت و این سخن نیز محل نظر است چه اگر بیع پیش از این متزلزل بوده و در معرض زوال
و هرگاه اعتبار آزادی عبد کنیم تزلزل بیع زایل شده لازم و محکم میگردد و اصل استمرار آن تزلزل است
و زوال آن خلاف اصل است پس آزادی عبد مقتضی خلاف اصل است نه وفاق اصل و اگر میگفتند که عتق عبد
مشتمل بر شرط عتق است زیرا که شرط عتق مملوک بودن معتق است و عبد مملوک مشتری است چه
مذهب منصور و مشهور در میان فقهای امامیه آنست که مبیع در ایام خیار مملوک مشتری است
و جاریه بنابرین مذهب مملوک بایع است نه مشتری پس آزاد کردن عبد مقارن شرط آزادی باشد و آزاد

کردن

کردن جاریه بدون شرط اول اعم خواهد بود و بعبارت دیگر بنابرین تقدیر نیز جواب این است که شرط این عتق
یعنی عتق جاریه را هر چند در نظر بدون شرط است صحیح میدانیم و میگوییم که در حقیقت شرط آن
متحقق است چنانکه گذشت و بنابرین فرق میان عتق عبد و جاریه نخواهد بود و ان کان الخیار للبایع فالعبد
لم ینفذ عتق الجاریة یعنی اگر خیار حق بایع تنها بوده باشد آزادی جاریه نافذ نخواهد شد و اعتباری
نخواهد داشت چرا که او مالک جاریه نیست بلکه مالک عبد است و جاریه ملک بایع است و خیاری نیز ندارد
تا آن گفت که صاحب خیار در عوضی که داده اگر تصرف کند اثر می‌بخشد و آن تصرف معتبر است چنانکه سابقا
مذکور شد پس بطریق اولی وجه آن آزادی اثر نخواهد داشت و لا العبد نه آزادی بنده معتبر است و نه خواهد
بود چرا که عبد اگر چه ملک اوست و او می‌تواند ملک خود را آزاد و تصرف در آن میتواند کرد
اما آزادی عبد باعث این می‌شود که خیار بایع ساقط شده تصرف در آن مبیع بطریق فسخ نتواند کرد
بنابرین مشتری را واجب است رعایت حق خیار شرعی بایع از تصرفات ممنوع است و آزادی آن عبد معتبر
نیست الا مع الاجازة مگر آنکه در آن حال بایع آن آزادی را اجازه داده تصویب و تصدیق کند
که در آن صورت آزادی عبد معتبر و صحیح است علی اشکال یعنی با وجود آنکه اشکال هست و اشکال
در آزاد نشدن عبد است بی اجازه و منشا اشکال این است که عبد ملک مشتری است
و مالک هر تصرف که در ملک خود کند نافذ است و آنکه در تعلیل آزاد نشدن مذکور شد که حق بایع را
که خیار اوست رعایت کردن ضرور است منافات با آزادی او ندارد چرا که اگر بایع خیار دارد و میتواند
که بیع را فسخ کند و عبد را مطالبه کند و چون عبد آزاد شده قیمت او را که به حسب قدر آن وقت
بتقویم در می‌آید از مشتری می‌گیرند مثل اینکه اگر گوسفندی خریده باشد و بایع خیار داشته باشد
و مشتری آن گوسفند را ذبح کرده خورده باشد بایع بیع را فسخ کرده رجوع بمشتری میتواند کرد
و قیمت گوسفند را ازو گرفت زیرا که در آن وقت [illegible] ازو میتواند گرفت و درین گفت که آیا
اجازه تاثیر در صحت آن عتق میکند یا نه و منشا تاثیر کردن این است که بایع از آزادی عبد رعایت
حق بایع بوده هرگاه بایع راضی شده از حق خود گذشت آن مانع نیز برطرف شده وجه تاثیر نکردن این است

در بیع

که ازادی در شرع هرگز موقوف واقع نشده و معلق بشرط اجازه نمی باشد باین معنی که موقوف بتصدیق
و تصویب کسی باشد اگر صحیح است اول بار که صیغه عتق میگوید ازاد میشود خواه کسی دیگر انرا تصدیق و تنفیذ
کند و خواه نکند و اگر صحیح نیست بعد از ان تنفیذ کسی صحیح نمیشود و صلاح بپذیرفته اثر نمی بخشد بر خلاف
بیع مثلا اگر کسی مال غیر را بی اطلاع او بفروشد این بیع نه باطل میشود و نه نافذ بلکه موقوف بر اذن ان غیر
میماند اگر اذن و اجازه دهد همان صیغه اول تمام شده اثر می بخشد و اگر مضایقه و ممانعت کند باطل
میشود ولو شرط للمشتری الخیار صح عتق الجاریة خاصة یعنی اگر خیار در مسئله عبد و جاریه مشتری را باشد
تنها نه بایع و مشتری هم با بیع خیار را داشته باشد و هم مشتری در ان صورت ازادی جاریه صحیح خواهد بود
و بس نه ازادی عبد لان اعتاق البایع مع تضمنه للفسخ یکون نافذا علی رای چرا که هرگاه بایع
عبد را بکسی فروخته باشد و خیار داشته باشد بعد از ان عبد را آزاد کند پیش از انکه ان بیع را
فسخ کند ان آزادی صحیح است بنا بر رای و اعتقاد مصنف ره چنانکه قبل ازین گذشت و مشتری درین
صورت نسبت بجاریه که ثمن است همان حال دارد که بایع نسبت بعبد که مثمن است و اگر گوئیه که درین
صورت بایع نیز خیار دارد و اینجا مشترکه فیه که تصرف بایع نافذ است در صورتی است که همین او خیار
داشته باشد و درین صورت مشتری تنها خیار ندارد بلکه بایع نیز و شریک است گوییم که خیار بایع
منافاة با خیار مشتری ندارد چرا که مشتری خیار در بهم زدن بیع دارد و نه در لازم کردن او و بایع نیز در
همین معنی خیار دارد و نه در لازم کردن او و برهم زدن مشتری بیع را منافاة با برهم زدن بایع ندارد
ولا یعتق العبد وان کان الملک للمشتری لما فیه من ابطال حق الاخر یعنی عبد درین صورت ازاد نمیشود
هر چند ملک مشتری بوده باشد چرا که او با خیار بایع منافات دارد و اسقاط حق او از تصرف
در عبد و برگرداندن او بملک خود میشود و خلاصه کلام اینکه در صورتی که خیار با مشتری بود
پس میان این دو آزادی که ازادی عبد و جاریه بوده باشد تدافع و تمانع بوده و ترجیحی [illegible]
بر دیگری نداشت ولی ترجیحی بهم رسید چرا که آزادی عبد مانع غیر از آزادی جاریه نیز دارد
چنانکه مشروحا گذشت و آزادی جاریه مانعی جز آزادی عبد ندارد والحمد لله رب العالمین تم تم

سنه ۱۲۲۹

۲۲ شهر [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم و [illegible]

بدرین شد ۱۳۲۱ش

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

ولو جعل احدهما و منع من الاختیار لم یسقط خیاره علی اشکال یعنی اگر یکی از بایع و مشتری را
بردارند و از مجلس بیع بیرون برند و منع کنند ازین که اختیار یکی از فسخ و امضا فسخ تنها بکنند
مثل اینکه دهان ایشان را بگیرند تا اینکه بحرف زدن اقدام نکنند امانند اینها خیار ان شخص که
او را از مجلس بیرون برده اند ساقط نمیشود و درین حکم اشکالی نیز هست و منشاء اشکال این است
که خیار بمجلس تعلق دارد و هرگاه مجلس بیع برهم میخورد خیار که خلاف این است بنا بر اینکه عقد بیع بر
لزوم است و چرا می نخواهد داشت و نصی که در ثبوت این خیار وارد شده متناول صورتی که مجلس
بیع بهم خورده باشد نیست و افتراقی که در ان نص غایت خیار مجلس است متناول اختیاری و اضطراری است
و تخصیص او باختیاری وجهی ندارد و منشاء بقاء خیار در کلام علامه در صدر مبحث خیار مجلس مذکور است
و نظیر این است انکه یکی از انها در مجلس بمیرد و وارث خیار حاضر نباشد و میت را از مجلس بردارند
واما الثابت فان منع من التخایر او المصاحبة لم یسقط واما انکه از مجلس بیرون نبرده اند بلکه
همان بر جای خود قرار گرفته است پس اگر او را نیز از اختیار فسخ منع کنند یا از همراهی ان شخص که بیرونش برده اند
ممنوع و بی اختیارش سازند خیار او ساقط نمیشود والا یعنی اگر او را از اختیار فسخ یا از همراهی ان شخص
منع نکنند بلکه او باختیار خود ترک فسخ و همراهی ان شخص که بیرونش برده اند بکند فالاقرب سقوط
خیاره لا الاول پس اقرب بحق این است که خیار او ساقط شود چرا که او باختیار خود ترک فسخ کرده
تا انکه ان شخص از او جدا شود یا اینکه باختیار خود ترک همراهی او کرده و هرگاه ترک همراهی او کرده باشد یا اینکه ترک
فسخ کرده باشد تا او جدا شده پس اختیار مفارقت او کرده خواه بوده پیش از فسخ و هرگاه یکی از
بایع و مشتری اختیار مفارقت دیگری بکنند

[illegible]

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فرید محسنی

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی

الشيخ محي الدين ابو محمد
عبد القادر الحسني الجيلاني لبس الخرقة
من ابيه الشيخ ابي صالح موسى جيلي و هو
من ابيه عبد الله وهو من ابيه
الشيخ يحيى الزاهد
جنيد البغدادي
من الشيخ ابي الفضل عبد الواحد التميمي

کتابخانه آستان قدس

اللهم لا تسلط علینا من لا یرحمنا

[illegible]

ان شاء الله [illegible]

[illegible] ۱۳۱۹

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
حسن فرید محسنی